


بازدید شد
۱۳۸۱
کتابخانه مجلس شورای ملی
مؤسسه ۱۳۰۲
اسم کتاب مطالع الانظار
مؤلف ابو الثناء شمس الدین بن محمود اصفهانی
موضوع تالیف در کلام
بازرسی شد
شمارهٔ دفتر ۲۴۵۲
۱۰۲
1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22


بازدید شد
۱۳۸۱
کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
مؤسسهٔ ۱۳۰۲
اسم کتاب مطالع الانظار
مؤلف ابو الثناء شمس الدین بن محمود اصفهانی
موضوع تالیف در کلام
بازرسی شد
شمارهٔ دفتر ۲۴۵۲
۱۰۲

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذي توحد بوجوب الوجود ودوام البقاء وتفرد بامتناع العدم واستحالة الفناء
دل على وجوده خلق الارض والسموات العلى شهد بوحدانيته افتقار الفيافي من الارض والسماء
تنزه عن مشابهة الاشكال والاكفاء وتقدس عن الحدوث والانقسام والتاليف والاجزاء
احاط علمه بدبيب النملة السوداء على الصخرة الصماء في الدياجير الظلماء ابدع المراد بقدرته بقدرة
قديمة ممتنعة عن الانتهاء له الاعادة ومنه الابداء ودبر الكائنات بقدرته الذي هو تالي سابق
القضاء قصرت عن ادراك ذاته العقلاء وتحيرت في بيداء الوهيته انظار العلماء والصلوة والسلام
على خير البرية محمد الذي بعثه الى كافة البرايا واصطفاه لقمع الضلالة ورفع الهدى ووعده
مقام الشفاعة يوم العرض والجزاء وعلى آله البررة الاصفياء واصحابه الكرام الاتقياء
اما بعد فان ارباب العقل متطابقون واصحاب النقل موافقون على ان اكرم ما يمتد اليه
اعناق الهمم واعظم ما يتنافس فيه كرام الامم العلم الذي هو حيوة القلب الذي هو رئيس الاعضاء
ونتيجة العقل الذي هو اشرف الاشياء ولذلك مدح الله تعالى العلم واهله في مواضع كثيرة
من القرآن الكريم قال الله تع والذين اوتوا العلم درجات وقال هل يستوي
الذين يعلمون والذين لا يعلمون وقال الله تعالى شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة
واولوا العلم قائما بالقسط واجل العلوم وارفعها واكمل المعارف وانفعها هو العلوم
الشرعية والمعالم الدينية اذ بها انتظام صلاح العباد واغتنام الفلاح في المعاد ثمرات
العقول من انواعها تجتنى ونفائس الفضائل من اصنافها تقتنى من تحلى فقد فاز بالقدح

المعلى ومن تحلى عنها عثر يوم القيامة لا سيما علم اصول الدين الذي هو اعظمها موضوعا
واكرمها اصولا وفروعا واقواها اركانا واوضحها برهانا مبنى قواعد الشرع واساس
معالم الدين ورأسها هو الكاشف عن استار الالوهية المطلع على اسرار الربوبية الفارق
بين المصطفين الاخيار والمغترين الاشرار المميز بين المطيعين من اهل المغفرة والرضوان
والعاصين من اهل الضلالة والطغيان وقد صنف فيه علماء الزمان وفضلاء الاعصار
والاوان مطولات شريفة ومختصرات لطيفة وبالغوا في تحرير المقاصد وتقرير العقائد
وتجريد الفوائد وتقييد الفوائد جزاهم الله تعالى عنا خير الجزاء غير ان كتاب طوالع الانوار
من مصنفات الامام المحقق العلامة قاضي القضاة وحاكم الحكام قدوة واسوة المدققين
افضل المتاخرين ناصر الملة والدين امام الاسلام والمسلمين عبد الله البيضاوي
الشيرازي قدس الله روحه ونور ضريحه اختص من بينها باشتماله على عقائل المعقول
~~اختص من بينها باشتماله على معاقل المعقول~~ ونخب المنقول قد نقح اصوله وقد
صحح فصوله ولخص قوانينه ~~وحقق براهينه~~ وحقق براهينه وحل مشكله وابان معضله
وهو كما قال مع وجازة لفظه وسهولة حفظه يحتوي على معان كثيرة الشعوب منتدية
الجيوب مبوبة المبادي والمطالع مقومة العوالي والمقاطع فاشار الي من لا يسعني
مخالفته ولا يمكنني الا موافقته ان اشرح له شرحا يحرر مقاصده ويقرر قواعده
ويحرز فوائده ويقيد فرائده ويفصل مجمله ويكمل مفصله وينقح مشكله ويوضح معضله
ويبادرت الى مقتضى اشارته وفتحت مغلق عبارته وسعيت في تبيين معانيه وتعيين

الحمد لمن وجب وجوده وبقاؤه وامتنع عدمه وفناؤه ودل على وجوده ارضه وسماؤه وشهد بوحدانيته

مبانيه وسميته مطالع الانظار في شرح طوالع الانوار ووسمته باسم من هو متحل من قلائد الفضائل مجل بمحاسن الشمائل منبع الجود والاحسان المؤيد بتائيد الرحمن وهو المقر الاشرف العالي المولوي الاميري الكبيري الاجلي المخدومي المجاهدي المرابطي المساعدي المؤيدي المنصوري الذخري الاتابكي برواية الاصطبلات السيفي قوصري الساقي الملكي الناصري شيد الله عضده بمن جاهد في الله واجتهد باقامة العدل والاحسان ونصر اهل الايمان مولانا السلطان الاعظم مالك رقاب ملوك الامم ملك ملوك العرب والعجم السيد العادل المجاهد المرابط المساعد المظفر على الاعداء والمنصور من السماء ناصر الدنيا والدين سلطان الاسلام والمسلمين محيي العدل في العالمين منصف المظلومين من الظالمين امام المتقين جامع كلم المؤمنين ابي المعالي محمد بن مولانا السلطان الاعظم الملك المنصور سيف الدين قلاون خلد الله سلطانه على الامة ظلا واوسعهم من فضله وفضله عونا وبذلا ومهد لمقامه الشريف تحت منازل الكواكب محلا بالسعود محلا وقسم الباس والبذل لاعدايه واوليايه من الليل اذا يغشى والنهار اذا تجلى شكر النعمى ايا دية واكرامه ونشي من احسانه وانعامه والمرجو من محاسن شيمه ان يتلقاه بالقبول بفضله وكرمه قال الحمد لمن وجب وجوده وبقاؤه ضمن هذه الخطبة معظم مطالب اصول الدين من اثبات الصانع وصفاته ونعوت جلاله من وجوب الوجود والبقاء وامتناع العدم والوحدانية والعلم والقدرة والتدبير والقضاء والقدر والاعادة والابداء والنبوة براعة الاستهلال الحمد هو الثناء والنداء على الجميل من نعمة وغيرها يقال حمدت الرجل على انعامه وحمدته على حسبه وشجاعته والحق سبحانه وتع هو الموصوف بصفات الجمال مولى النعم على الكمال فهو المستحق للحمد والاجلال والصانع بوجوب الوجود وهو الاصل الذي شهد على انه متصف بالصفات الالهية فخص الحمد بالذات المتصف

والجزئيات المحسوسات والمعقولات قال الله تع وهو بكل شيء عليم وقال تع وما تسقط من ورقة الا يعلمها ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وقال الله تع ان الله لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء وقال الله تع وان تجهر بالقول فانه يعلم السر واخفى ثم ذكر انه تع قدير بقدرة واجبة بذاته تع دائمة بدوامه متعلقة بكل الممكنات وتخصيص بعض الممكنات بالحدوث في بعض الاوقات بحسب تعلق الارادة به ولا ينتهي قدرته عند المراد في اعادة المراد كالرا بداوه قال الله تع كما بدانا اول خلق نعيده ثم بين انه تع يدبر امر المخلوقات من السماء الى الارض بتقديره الذي هو تالي سنن قضائه السابق قال الله تع انا كل شيء خلقناه بقدر وقال تع وان من شيء الا عندنا خزاينه وما ننزله الا بقدر معلوم فالقضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات في الكتاب المبين واللوح المحفوظ مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها منزلة في الاعيان بعد حصول شرائطها مفصلة واحدا بعد واحد والسنن الطريقة يقال استقام فلان على سنن واحد جلت قدرته التي هي على كل شيء ولا تنتهي عند المراد تباركت اسماؤه اي تعالى وتعاظم اسماؤه عن صفات المخلوقين قال الله تع تبارك اسم ربك ذي الجلال والاكرام عظمت نعمته التي اسبغ علينا ظاهرة وباطنة وعمت الاوه التي هي شاملة لكل المخلوقات قال الله تع واسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة وقال تع وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها تاهت اي تحيرت في بيداء الوهيته انظار العقل اي ملاحظاته بالبصيرة واراؤه فان ملاحظة العقل بالبصيرة لما يدركه بالضرورة

انما هو بالحمد والثنا وتحمد الباري عز شانه لا يشارك شيا من الاشيا
في معنى جنسي ولا نوعي فلا ينفصل عن غيره بمعنى فصلي او عرضي
بل ينفصل بذاته فليس له حد اذ ليس له جنس ولا فصل ولانه منفصل
بذاته عما عداه فليس اللازم بين يوصل تصور العقل الى حقيقته فلا يمكن
ان يوصل الى ملاحظته ولذلك تاهت انظار العقل اى ملاحظاته التي
يستفاد بها تصور الشي وآراوه التي يستفاد بها التصديق به لان
التصديق النظري انما يستفاد من الاستدلال بالموثر على الاثر او
بالاثر على الموثر والاول محال في حقه فانه هو السبب الاول الموجد
لجميع المخلوقات الذي ليس له علة والثاني ربما لا يفيد اليقين
فتحير العقل قال الله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم
حتى يتبين لهم انه الحق اولم يكف بربك انه على كل شي شهيد وارتجت
اى انغلقت طرق الفكر وانحاوه اى جهاته واعلم ان الفكر كما سياتي
هو حركة النفس في المعقولات مبتدية من المطلوب منتهية اليه
فشبه الحركة الاينية المستدعية لمسافة تقع الحركة فيها وتسمى تلك المسافة
الطريق ولما تبتدى منه الحركة ولما تنتهي اليه الحركة ويسمى كل منهما
جهة فشبه تلك المعقولات بالطرق التي وقعت فيها الحركة الاينية
والمطلوب الذي ابتدات الحركة منه وانتهت اليه بالجهة فسماهما باسمهما
لما تبين ان الحمد لمن هو متصف بالصفات الجميلة منعم على غيره وان
الله تعالى هو المتصف بالصفات الجميلة مولي النعم اخذ في حمده فقال
احمده ولا احصي ثناء عليه كما قد ابى سيد المرسلين صلوات الله
عليه وسلامه حيث قال صلعم لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت
على نفسك وقال اشكره والشكر ايضا عطاء لان افعال العباد
مخلوقة الله تعالى والشكر ايضا من افعال العباد فانه ثنا باللسان

جمع قواعد الشرع واساسها
ورئيس معالم الدين وراسها

٣

وعمل بالاركان واعتقاد بالجنان وهو بالجملة صرف النفس والاعضاء والقوى
الظاهرة والباطنة الى ما خلقت له فيكون الشكر عطاء منه تعالى ولما كان كل
سعادة دينية او دنيوية عاجلة او آجلة واصلة الينا بوسيلة الرسول
صلعم قال تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين وقد امرنا الله تعالى بان نصلي
عليه قال الله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي يا ايها الذين آمنوا
صلوا عليه وسلموا تسليما اخذ في الصلوة عليه فقال واصلي على رسوله الذي
دفع الهدى بان بلغ مشارق الارض ومغاربها والعمى بالفتح التعب مصدر
عمي بالكسر بمعنى العمى وقمع اى قهر بالبراهين اى شدته وغلواه النفع والضياء
الضوء يقال ضاءت النار ضوءا وضياء واضاءت مثله وقد يجي متعديا يقال
اضاءته النار واضاءها هنا متعد فاعله ضياوه والضمير الذي اضيف اليه
الضياء راجع الى الرسول صلعم والبدر المنير مفعوله قال وبعد فان اعظم
العلوم موضوعا اراد ان يشير الى ان اشرف العلوم هو علم اصول
الدين ليكون باعثا للمحصلين على طلبه ولما كان عظم العلم وشرفه بعظم الموضوع
وشرفه وبمتانة اصوله اى قواعده الكلية كحكمه تعالى فاعلا مختارا وفروعه
اى المسايل التي تتفرع على القواعد الكلية كبعثة الرسل وحشر الاجساد وبقوة
حجته ودليله ووضوح محجته وسبيله كان كل علم موضوعه اعظم
واشرف واصوله وفروعه اقوم وحجته ودليله اقوى ومحجته وسبيله
اوضح كان ذلك العلم اعظم واشرف واعظم العلوم موضوعا واقومها
اصولا وفروعا واقواها حجة ودليلا واوضحها محجة وسبيلا هو العلم
المسمى بالكلام فانه هو العلم الكافل باظهار صفات ذاته تعالى عن صفات
الافعال وكبرياء الاظهار واسرار اللاهوت صفات الذات
واللاهوت هو الذات واستار الجبروت صفات الافعال فان صفات
الذات وراء حجاب صفات الافعال فقوله المطلع وصف ثان للعلم على شان

الملك اى المحسوسات ومغيبات الملكوت اى المعقولات المغيبة عن الحواس
فان من الموجودات الممكنة ما يدرك بالحس ويسمى بالشهادة والملك والخلق
ومنها ما لا يدرك بالحس بل بالعقل ويسمى بالغيب والملكوت والامر واليهما اشار
بقوله تع عالم الغيب والشهادة وبقوله الا له الخلق والامر وبقوله تبارك
الذى بيده الملك وقوله فسبحان الذى بيده ملكوت كل شى قوله الفارق
صفة ثالثة للعلم اى فارق بين المصطفين للرسالة والهدى والمنطبعين
على الضلالة والردى اى المجبولين عليهما والردى الهلاك مصدر ردى
بالكسر يردى بالفتح رديا قوله الكاشف وصف رابع للعلم اى الكاشف
عن احوال اهل السعادة والشقاوة فى الآخرة التى هى دار البقاء يوم
العدل والقضاء قوله مبنى قواعد الشرع صفة خامسة مرتبة على ما سبقه
فان قواعد الشرع ومعالم الدين اصلها الكتاب والسنة والاستدلال
بهما يتوقف على اثبات ان الله تع متكلم مرسل للرسل موحى اليهم وهذه
الامور انما تعلم من الكلام فيكون مبنى قواعد الشرع واساسها ورئيس
معالم الدين وراسها فان معالم الدين محتاجة الى علم الكلام وعلم الكلام
غير محتاج اليها واما كان العلم الموصوف بهذه الصفات اعظم العلوم
موضوعا واوثقها اصولا وفروعا واقواها حجة ودليلا واجلاها
لان موضوعه ذات الله تع وذات المخلوقات لانه يبحث فيه عن صفات
الله تع واحوال المخلوقات من حيث انها توصل الى اليقين فيما يجب الايمان به
لا يقال لا يجوز ان يكون ذات الله تع موضوعا لعلم الكلام لان موضوع كل
علم ما هو مسلم فى ذلك العلم بين بنفسه او مبين فى علم آخر وذات الله تع
غير بين بنفسه لانه نظرى وغير مبين فى علم آخر لان سائر العلوم الشرعية
يستعان فيها بالكلام لا سيما اثبات الصانع تع لانا نقول ان ذاته مبين فى
الحكمة ومسلم فى الكلام فانه غير مستقيم لان موضوع اعلى العلوم الدينية

كيف يجوز ان يكون مبينا فى علم غريب عن العلوم الشرعية بل لان المبين
بالدليل وجود الذات وهو زائد على الذات اى الوجود المطلق فيكون
من احوال الذات والبحث عن احوال موضوع العلم فى العلم لا ينافى
كون الذات موضوعا فان قيل اثبات وجود الموضوع لا يكون
فى العلم بل فى علم آخر ان كان غير بين الوجود والوجود بالنسبة
الى الذات غير بين ولهذا يحتاج الى البرهان اجيب بانه اذا كان
البحث عن الاحوال التى هى غير الوجود يكون وجود الموضوع مسلما
ومبينا فى علم آخر واما اذا كان البحث عن الوجود فى العلوم فلا يكون
مبينا فى علم آخر بل فى ذلك العلم فانه يكون من مسائل العلم على ان
قولهم ان وجود الموضوع انما يبين فى علم آخر ليس كليا مطلقا بل المراد منه ان
الموضوع الذى هو اخص من موضوع علم آخر انما يبين وجوده فى العلم
الآخر اذا كان غير بين فظهر ان اعظم العلوم موضوعا هو الكلام
واما ان علم الكلام اقوم العلوم اصولا وفروعا اما بالنسبة الى العلوم
الشرعية فلانه يقينى وسائرها ظنى واما بالنسبة الى الالهى على طريقة الحكيم
فلانه مستند الى الوحى المفيد حق اليقين والتاييد الالهى المستلزم
للعرفان المنزه عن شائبة الوهم بخلاف الالهى على طريقة الحكيم فانه
مبنى على العقل الذى يعارضه الوهم واذا كانت الاصول كذلك فالفروع
المستنبطة كذلك واما انه اقواها حجة ودليلا فلان حجته برهان قاطع
واجلاها حجة وسبيلا فلانه سبيل الانبياء الذى هو الصراط المستقيم
صراط الله الذى له ما فى السموات وما فى الارض قال وبعد فان كتابا
اقول اى بعد هذا او خذ هذا والعقائل جمع عقيلة وهى الكريمة
من كل شى ~~وخيار المباحث النقلية~~ اى يشتمل على نفائس المسائل العقلية
يقال جاى نخب اصحابه اى خيارهم فى تنقيح اصوله وتخريج فصوله

بها وان كتابنا يشتمل على عقائل المعقول ونخب المنقول فى تنقيح اصوله وتخريج
فصوله وتحصيل قوانينه وتحقيق براهينه وحل مشكلاته وابانة معضلاته وبوضع زيادة
لفظه وسهولة حفظه تحت عبارات كثيرة والشعوب فتدانيه الكتب مرسومة
المبادى والمطالع معرفة الغرر الا ... الفاظه وتنسيه لوايح الانوار منه
مطالع الانظار ... ان يعصمنى من الاباطيل
ويهدينى سواء السبيل ... يوم الدين ويتولانا
على ... مع النبيين والصديقين والشهداء والصالحين

فمقصود الكتاب مرتب على مقدمة وثلثة كتب

فان الاصول المقررة فيه منقحة والفصول المحررة فيه مخرجة والتنقيح
التهذيب والمعنى ان اصوله مهذبة منقحة عن الزوايد وفصوله محررة
مخرجة عن القواعد وقوانينه ملخصة اى مبينة مشروحة والتلخيص التبيين
والشرح والمشكل الملتبس يقال اشكل الامر اى التبس ويقال اعضل الامر
اى اشتد واستغلق وامر معضل لا يهتدى بوجهه والابانة الايضاح يقال
ابنته ابانة اى اوضحته والشعوب جمع الشعب بفتح الشين وهى ما تشعب
اى يتفرق من قبايل العرب والجنوب جمع جنب متدانية الجنوب اى متقاربة
والمسومة المعلمة قوله تع مسومين اى معلمين وقوله تع حجارة من طين
مسومة اى عليها امثال الخواتيم متقومة اى مستقيمة يقال قومت الشى فهو
قويم اى مستقيم واراد بالمبادى والمطالع مباحث النظر ومباديه والحكميات
واراد بالعوالى والمقاطع مباحث الالهيات والنبوة والامامة وهو ظاهر
قال وبعد اقول لما كان المقصود الاعظم من تاليف هذا الكتاب
اثبات الصانع وصفاته والنبوة وهو ما يتعلق بها بالبراهين العقلية
المتالفة من معلومات ماخوذة من الحكميات بالنظر فيها رتب المصنف الكتاب
على مقدمة وثلاثة كتب المقدمة فى مباحث تتعلق بالنظر الكتاب الاول
فى الحكميات الكتاب الثانى فى الالهيات الكتاب الثالث فى النبوة وما يتعلق بها
قال اما المقدمة اقول المراد بالمقدمة ما يتوقف عليه المباحث الآتية
ومباحث الكتب الثلاثة يتوقف على مباحث تتعلق بالنظر فلهذا جعل المصنف
مباحث النظر مقدمة للكتب الثلاثة ولما كان النظر ترتيب امور
معلومة متصورة او مصدقا بها على وجه يودى الى استعلام ما ليس
بمعلوم صار مباحث التصور والتصديق مبادى النظر وتلك الامور
المرتبة ان كانت موصلة الى تصور سميت معرفا وقولا شارحا وان كانت
موصلة الى تصديق سميت حجة ودليلا والنظر باعتبار شموله لهما احكام

ذكر فى المقدمة اربعة فصول الاول فى المبادى الثانى فى الاقوال الشارحة
الثالث فى الحجج الرابع فى احكام النظر قال الفصل الاول فى المبادى اقول
اعلم ان تعقل الشى ادراكه مجردا عن الغواشى الغريبة واللواحق المادية
التى لا تلزم ماهيته عن ماهيته فهو نوع من الادراك فان الادراك تمثل حقيقة
الشى عند المدرك يشاهدها ما به يدرك على اربع مراتب احساس وتخيل
وتوهم وتعقل فالاحساس ادراك الشى مكتنفا بالعوارض الغريبة واللواحق
المادية مع حضور المادة ونسبة خاصة بينها وبين المدرك والتخيل ادراكه
مكتنفا بالعوارض الغريبة واللواحق المادية ولكن لا يشترط حضور المادة
ونسبتها الخاصة والتوهم ادراك المعنى الجزئى المتعلق بالمحسوس
ومنهم من يخص الادراك بالاحساس وح يكون مباينا للتعقل والعلم
فقد يراد به الادراك بالمعنى الاول فيكون كل من الاحساس والتخيل
والتوهم والتعقل علما ومنهم من قيد العلم بالامر المعنوى وح يكون مباينا
للادراك بمعنى الاحساس اخص مطلقا من الادراك بالمعنى الاول
وعلى كل تقدير يكون التعقل اخص من العلم مطلقا وقد يطلق العلم
ويراد به التصديق وقد يطلق ويراد به التصديق اليقينى ثم العلم
بالمعنى الاول قد قسمه الشيخ فى الاشارات الى تصور ساذج اى مجرد
عن التصديق والى تصور معه تصديق وفى الشفاء الى تصور فقط والى
تصور هو تصديق كقولنا كل بياض عرض والتصور فى مثل هذا يفيد ذلك
ان يحدث فى الذهن نسبة هذه الصورة الى الاشياء انفسها انها
مطابقة لها ومنهم من قسم العلم الى التصور والتصديق واراد بالتصور الادراك
الساذج اى الادراك الذى لا يلحقه الحكم واراد بالتصديق الادراك
الذى يلحقه الحكم ومنهم من جعل التصديق عبارة عن مجموع الادراك
والحكم والمصنف قسم التعقل الى قسمين تعقل الشى حال كونه منفردا

عن الحكم عليه بنفي شي عنه او اثباته له وتعقل الشي مع الحكم عليه باحدهما وسمي الاول تصورا والثاني تصديقا وانما خص التعقل بالتقسيم من بين ساير انواع الادراك لان الامور المعلومة التي يكون ترتيبها فكرا هي نظرا هي المتعقلات لا المحسوسات والمتخيلات والمتوهمات لما ستعرف ان الفكر هو الحركة في المعقولات ولم يلزم من تقسيم التعقل الى قسمين وتسمية احدهما بالتصور والآخر بالتصديق عدم انقسام ساير انواع الادراك الى قسمين وتسمية احدهما بالتصور والآخر بالتصديق ويسمى احدهما بالتصور فقط او بالتصور الساذج ويسمى الآخر بالتصور مع التصديق اي الحكم وقوله وحده حال من الشي وقوله من غير حكم عليه بنفي واثبات اي من غير ان لحيثه حكم احدهما بيان لقوله وحده والمراد به ان لا لحيثه حكم لا ان لحيثه عدم الحكم والحكم ايقاع النسبة الثبوتية او انتزاعها ويقال للايقاع ايجاب واثبات وللانتزاع سلب ونفي والنسبة الثبوتية ثبوت شي لشي على وجه هو هو كثبوت عرض للبياض في قولنا البياض عرض او ثبوت شي مع شي على وجه الاستصحاب كثبوت قولنا كانت الشمس طالعة مع قولنا النهار موجود في قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود او ثبوت مباينة شي عن شي على وجه الانفصال كانفصال قولنا هذا العدد زوج عن قولنا هذا العدد فرد في قولنا اما ان يكون هذا العدد زوجا واما ان يكون فردا فحصل هنا تعقل شي لا لحيثه الحكم يسمى تصورا وتعقل شي لحيثه الحكم يسمى تصديقا وبينهما انفصال حقيقي على معنى انهما لا يصدقان ولا يرتفعان عن التعقل ولا يلزم خروج تصور كل من الطرفين عن التصور ودخوله في التصديق لان تصور كل من الطرفين تعقل شي وحده اي لا لحيثه حكم فيكون خارجا عن التصديق داخلا في التصور ولا يلزم ان يكون تصور المحكوم عليه مع الحكم تصديقا

لان التصور

لان تصور المحكوم عليه لا لحيثه حكم قوله وكلاهما اي كل واحد من التصور والتصديق ينقسم الى بديهي لا يتوقف حصوله على نظر وفكر والى كسبي يحتاج الى نظر وفكر على معنى ان البعض من كل منهما بديهي والبعض من كل منهما كسبي مثال التصور البديهي تصور الوجود والعدم مثال التصديق البديهي الحكم بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان مثال التصور الكسبي تصور الملك والجن مثال التصديق الكسبي الحكم بحدوث العالم وقدم الصانع في تعريف التصديق البديهي بان الذي لا يتوقف حصوله على نظر وفكر لان التصديق البديهي قد يتوقف حصوله على نظر وفكر بان يكون كلا من طرفيه او احدهما كسبيا والاولى ان يقال التصديق البديهي هو الذي لا يحتاج العقل بالنسبة الواقعة بين الطرفين بعد تصورهما على نظر وفكر والبديهي بهذا المعنى يتناول المشاهدات وهي قضايا يستفاد العلم بها من الحس الظاهر وتسمى محسوسات مثل حكمنا بوجود الشمس او من الحس الباطن وتسمى قضايا اعتبارية مثل حكمنا بان لنا خوفا وغضبا ومنهم من فسر التصديق البديهي بانه الذي يقتضيه العقل عند تصور طرفيه من غير استعانة بشي ويسمى الاولي ضروريا فالبديهي بهذا التفسير اخص من الضروري مطلقا وبالتفسير الذي ذكر اولا مرادف له وينبغي ان يراد بالتصديق البديهي في هذا التقسيم ما هو مرادف للضروري والا لم ينحصر التصديق في البديهي والكسبي ولما كان كثير من المحققين جعلوا التصديق حكما والمصنف جعل التصديق في التقسيم تعقل الشي مع الحكم عليه بنفي او اثبات ذكر في مثال التصديق البديهي الحكم بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان تنبيها على ان الحكم هو التصديق عند طايفة وجعل التصديق في التقسيم تعقل الشي مع الحكم باحدهما تنبيها على ان المختار عنده جعل

التصديق عبارة عن تعقل الشي مع الحكم وانما قلنا ان البعض من كل
من التصور والتصديق بديهي والبعض من كل منهما كسبي لانه لولم
يكن كذلك لكانت التصورات والتصديقات باسرها ضرورية
او مكتسبة وكل منهما محال اما الاول فلانه لو كانت التصورات والتصديقات
باسرها ضرورية لما فقدنا شيئا منها اي يكون الكل حاصلا لنا بلا نظر
و فكر واللازم باطل فان كثيرا من التصورات والتصديقات
غير حاصل لنا بلا نظر و فكر واما الثاني فلانه لو كانت التصورات
والتصديقات باسرها مكتسبة لما تحصلنا على شي منها واللازم باطل
فان كثيرا من التصورات والتصديقات قد نتحصل عليها بيان
الملازمة ان النظري انما يكتسب من معارف اخرى سابقة فلو كانت
التصورات والتصديقات باسرها مكتسبة لزم استناد كل منها الى
غيره اما في موضوعات متناهية فيلزم الدور ضرورة لزوم عود الكتا
شي منها الى ما يتوقف عليه واما في موضوعات غير متناهية فيلزم
التسلسل الى غير النهاية و كل من الدور والتسلسل يستلزم
امتناع تحصلنا على شي من التصورات والتصديقات اما الدور
فلانه ح يتوقف تحصلنا على شي على ما يتوقف عليه فيتوقف تحصلنا
على شي على نفسه لان المتوقف على المتوقف على الشي متوقف على الشي
وما يتوقف على نفسه امتنع حصوله واما التسلسل فلان تحصلنا
على شي من التصورات والتصديقات متوقف ح على تحصلنا على ما
لا نهاية له في العقل وحصول ما لا نهاية له في العقل محال لامتناع
احاطة الذهن بما لا يتناهى والموقوف على المحال محال فتحصلنا على شي
من التصورات والتصديقات محال وقد اعترض على التصورات
بانه ان كان المراد تصور الشي بحقيقته نختار ان الكل كسبي ولزوم
الدور والتسلسل ح ممنوع اذ يجوز انتهاء التصور بحقيقته في الاكتساب

الى التصور بوجه ما لا يقال لذلك الوجه حقيقة فانه عرض من عوارض
والعرض له حقيقة والغرض انه تصور الحقيقة مكتسب فيلزم الدور
او التسلسل لانا نقول انما يلزم الدور او التسلسل لو توقف اكتساب
تصور الشي بحقيقته على تصور حقيقة معرفه و هو ممنوع اذ يجوز ان يكتسب
تصور الشي بحقيقته من تصور شي اخر بوجه ما وان كان المراد تصور
الشي بوجه ما نختار ان الكل ضروري اذ كل شي يتوجه العقل اليه متصور
بوجه ما فان قيل نعني بالتصور اعم من ان يكون بحقيقته او بوجه ما
او نعني مختلطا بان يكون البعض بوجه ما والبعض بحقيقته اجيب
عن الاول بان العام في ضمن الخاص وقد ابطلنا وعن الثاني بانا
نختار ح ان الكل ضروري والجواب انا نعني بكل التصورات كل واحد
مما صدق عليه انه تصور اعم من ان يكون بحقيقته او بوجه ما على وجه
يشمل جميع افراد التصور بوجه ما وجميع افراد التصور بحقيقته ولا يلزم من
بطلان كل واحد من القسمين منفردا عن الاخر بطلان هذا فانه
لو كان الكل ضروريا بهذا المعنى يكون جميع التصورات الشامل لجميع افراد
التصور بوجه ما ولجميع افراد التصور بحقيقته ضروريا فلا
يكون شي منها مفقودا ولو كان الكل بهذا المعنى كسبيا لزم الدور
او التسلسل واعترض ايضا بانه على تقدير ان يكون الكل كسبيا
يكون القضايا المذكورة في بطلان هذا القسم مكتسبة فلا يمكن الا
حتجاج على بطلان هذا القسم لانه ح كل قضية يذكر في بطلان هذا
القسم مكتسبة فتمتنع فتحتاج الى غيرها ويلزم الدور او التسلسل فلا
يتم الاحتجاج واجيب بان القضايا المذكورة في بطلان هذا
القسم معلومة في نفس الامر فان كانت معلومة على تقدير كون الكل
مكتسبا يتم الاحتجاج سالما عن المنع والا يلزم انتفاء هذا التقدير

لاستلزامه خلاف ما في نفس الامر قيل لا نسلم انه اذا لم تكن معلومة يلزم
انتفاء هذا التقدير قوله لاستلزامه خلاف ما في نفس الامر قلنا لا نم
انه يستلزم خلاف ما في نفس الامر وانما يلزم ذلك لو كان انتفاء المعلو
لازما لهذا التقدير وهو ممنوع اجيب بان هذه القضايا
معلومة في نفس الامر فان كان هذا التقدير واقعا في نفس الامر
يكون واقعا مع معلوميتها لان ما هو الواقع في نفس الامر واقع مع
جميع الامور الواقعة في نفس الامر فيتم الاحتجاج سالما عن المنع والا
يلزم المطلوب وهو انتفاء كون الكل مكتسبا في نفس الامر ويمكن دفع الاعتراض
بوجه آخر وهو ان قول المعترض لو كان الكل مكتسبا يكون القضايا
المذكورة في بطلانه مكتسبة ان اراد به ان تكون مكتسبة في نفس الامر
فممنوع لانه لا يلزم من تقدير كون الكل كسبيا كونها مكتسبة في نفس الامر فيتم
الاحتجاج وان اراد به انها تكون مكتسبة على التقدير فمسلم ولكن
الاحتجاج متوقف على معلوميتها في نفس الامر لا على كونها غير مكتسبة
على التقدير ولقائل ان يقول لا نسلم ان التسلسل في هذه الصورة
محال قولكم يلزم احاطة الذهن بما لا يتناهى وهو محال قلنا ان اردتم
انه يلزم احاطة الذهن بما لا يتناهى على سبيل التعاقب فلزومها
مسلم وامتناعها ممنوع وان اردتم به احاطة الذهن بما لا يتناهى دفعة
واحدة فامتناعها مسلم ولزومها ممنوع فان المعارف السابقة معدات
اللاحقة ولا يجب بقاء الاسباب المعدة مع المسببات لجواز انتفاء
المعد بعد وجود المسبب لا يقال تبين امتناع احاطة الذهن
بما لا يتناهى بطريق آخر وهو ان اللاحق متوقف على حركة فكرية
والحركة الفكرية لا تقع الا في زمان فاحاطة الذهن بما لا يتناهى يتوقف
على انقضاء ازمنة لا نهاية لها وهو محال لان الزمان من اول وجود
النفس متناه لانا نجيب بانه يتوقف البرهان على بطلان التناسخ وحدوث

النفس فيلزم بيان الظاهر بالخفي والاولى ان يقال في بطلان هذا القسم
لو كان التصورات والتصديقات باسرها مكتسبة لما حصلنا على شيء منها
بلا نظر وفكر واللازم باطل فانه قد حصل لنا كثير من التصورات والتصديقات
بلا نظر وفكر قال والنظر ترتيب امور اقول لما ذكر ان البديهي هو الذي
لا يحتاج الى نظر وفكر احتاج الى تعريف النظر والفكر والفكر يطلق على
معان منها حركة النفس بالقوة التي آلتها مقدم الدودة التي هي البطن
الاوسط من الدماغ اي حركة كانت اذا كانت في المعقولات فاذا كانت
في المحسوسات يسمى تخيلا وتلك القوة واحدة لكن تسمى باعتبار الاولى
مفكرة وبالاعتبار الثاني متخيلة وهذه الحركة واقعة في مقولة الكيف
فان الحركة في الكيف كما تقع في الكيف المحسوسة تقع في الكيف النفسانية
بان يرتسم الخزونات الباطنة في النفس شيئا بعد شيء عند الاستعراض
ولا شك ان النفس يلاحظ الامور عند الاستعراض فالحركة هي الفكر
والملاحظة هي النظر ولتلازمهما اطلق اسم احدهما على الآخر فاستعملا استعمال
المترادفين وقد يطلق الفكر على معنى ثان اخص مما ذكر وهو حركة النفس
في المعقولات مبتدية من المطلوب مستعرضة للمعاني الحاضرة عندها
طالبة مباديه المودية اليه الى ان تجدها وترتبها فترجع منها الى المطلوب
والفكر بهذا المعنى هو ما يترتب عليه العلوم الكسبية والملاحظة المعاني
عند الاستعراض على الوجه المذكور تسمى ايضا نظرا ويطلق اسم احدهما على
الآخر ايضا بهذا الاعتبار وكان المصنف نظر الى تغاير معنييهما فجمع بينهما
وقد يطلق الفكر على الحركة من المطلوب الى المبادي من غير ان يضم
اليها الرجوع منها اليه ولما كان العلوم المكتسبة متوقفة على الفكر بالمعنى
الثاني والترتيب على الوجه الخاص لازم بين له رسم المصنف به والترتيب
جعل الاشياء الكثيرة بحيث يطلق عليها الواحد ويكون لبعض الاشياء نسبة الى

بالتقدم والتأخر في الرتبة العقلية فهو اخص من التاليف لان
التاليف لم يعتبر فيه هذه النسبة قوله امور اراد به اثنين فصاعدا
قوله معلومة اي متصورة او مصدق بها تصديقا يقينيا او غير
ليتناول النظر الواقع في التصور والتصديق الشامل لليقين و
الاعتقاد والظن قوله على وجه يودي الى استعلام ما ليس بمعلوم
يكون التعريف مخصوصا بالنظر والفكر بمعنى الثاني وهذا التعريف
باعتبار العلل الاربع المادية والصورية والفاعلية والغائية وليس
المراد بالتعريف بالعلل الاربع ان يجعل العلل انفسها معرفات فانه
لا يصح ضرورة لزوم صدق المعرِّف على المعرَّف والعلل لا تصدق
عليه بل المراد ان يجعل المعرِّف محمولات على المعرَّف باعتبار العلل وجوده
لان غير المركب لا يتصور له العلل المادية والصورية فيعتبر الموجود فاضم
له الفاعل والغائية فيكون التعريف رسما لان المحمولات على الشيء باعتبار
العلل محمولات باعتبار الامر الخارج عن الشيء والمحمولات التي يكون
باعتبار الامر الخارج لا يكون ذاتية فيكون التعريف رسما وقوله
ترتيب امور معلومة خاصة ماخوذة من العلة المادية والصورية
والفاعلية واحدة منها وهي المادية مذكورة بالمطابقة والاخريات
بالالتزام وقوله على وجه يودي الى استعلام ما ليس بمعلوم خاصة من العلة
ماخوذة من العلة الغائية وتلك الامور المرتبة ان كانت موصلة الى
تصور سميت معرفا وقولا شارحا وان كانت موصلة الى تصديق
سميت حجة ودليلا والاول كالحيوان الناطق الموصل الى تصور
الانسان والثاني نحو قولنا العالم ممكن وكل ممكن له سبب الموصل الى
التصديق بان العالم له سبب وقدم المصنف القول الشارح على الحجة في الوضع
لتقدمه على الحجة بالطبع ليناسب الوضع الطبع والتقدم بالطبع هو كون

الشيء بحيث يتوقف عليه غيره ولا يكون موثرا فيه كتقدم الواحد على
الاثنين فان الاثنين متوقف على الواحد ولا يكون الواحد موثرا فيه
والقول الشارح بالنسبة الى الحجة كذلك لان القول الشارح من قبيل
التصور والحجة من قبيل التصديق والتصور مقدم على التصديق طبعا
اذ كل تصديق يتوقف على تصور طرفيه وتصور التاليف بينهما ضرورة
امتناع الحكم عند الجهل باحد هذه الثلاثة الامور ولا يكون هذه التصورات
موثرة في التصديق قوله الفصل الثاني في الاقوال الشارحة اقول
الفصل الثاني في الاقوال الشارحة ذكر فيه ثلث مباحث الاول في شرائط
المعرف الثاني في اقسام المعرف الثالث في بيان ما يعرف ويعرف به
البحث الاول في شرائط المعرف معرف الشيء ما يستلزم معرفته معرفة الشيء
والمراد بمعرفة الشيء المعرفة التي هي اعم من المعرفة الحاصلة من التعريف الحدي
ومن المعرفة الحاصلة من التعريف الرسمي ليتناولهما هذا التعريف لكن على
هذا التعريف يلزم ان يكون الحدود والمرسوم معرفا للحد والرسم لانه
يصدق على الحدود والمرسوم ان معرفته مستلزمة لمعرفة الحد ومعرفة الرسم
اللهم الا ان يراد بالاستلزام استلزام السبب للمسبب لا العكس لكن
الاستلزام اعم من استلزام السبب للمسبب والعكس ولا دلالة للعام على
الخاص وقيل معرف الشيء ما يكون معرفته سببا لمعرفة الشيء وهذا انما
يستقيم على راي من يجوز التعريف بالمفرد واما من لم يجوز التعريف بالمفرد
فلا يصح هذا التعريف لعدم اطراده فانه يصدق على الخاصة اللازمة البينة
البسيطة التي يكون معرفتها سببا لمعرفة ذي الخاصة والحق ان التعريف
بالمفرد لا يصح لان الشيء المطلوب تصوره بالنظر يجب ان يكون متصورا
بوجه والا امتنع طلبه ولا بد من تصور يستفاد منه التصور المطلوب فوجب
تحقق التصورين في وقوع التصور المطلوب فلا يقع التصور المطلوب

المطلوب بجزء فالموقع للتصور المطلوب مولف فمعرف الشي قول يفيد
تصوره تصوراً الشي يخرج به الحجة قيل لو احتاج المعرف الى معرف
لتسلسل واللازم باطل بيان الملازمة انه لو احتاج المعرف الى معرف
لاحتاج معرف المعرف الى معرف ويتسلسل وايضا لو كان للمعرف معرف
يلزم تساويهما لان شرط المعرف مساواته للمعرف لكنه اخص منه لانه معرف
خاص ضرورة كونه معرفا للمعرف فلا يصح التعريف به اجيب عن الاول
بان معرف المعرف مندرج تحت المعرف المطلق من حيث هو معرف
ويتاز عن ساير المعرفات باضافته الى المعرف المطلق فاذا عرفنا مطلق
المعرف يلزم معرفة معرفه من حيث هو معرف واضافته الى المعرف ايضا
معلومة عند معرفة المتضايفين فيصير هو بمجموعه معلوما فلا يحتاج الى
معرف آخر قيل وفيه نظر لان المجموع المركب من المعرف مع الاضافة
معرف بالجزئين المعرف والاضافة ولا يلزم من كون الجزئين معلومين بالقوة
كون المجموع منهما غير محتاج الى معرف فالجواب الحق ان هذا التسلسل
تسلسل في الامور الاعتبارية فينقطع بانقطاع اعتبار العقل وقد يعتبر
معرف المعرف من حيث انه معرف وبه يعرف المعرف وبهذا الاعتبار لا يحتاج
الى معرف وقد يلتفت العقل الى نفسه وينظر اليه من حيث هو فيحتاج
الى معرف ولا يعتبر العقل على هذا الوجه دايما فينقطع التسلسل بانقطاع
اعتبار العقل على هذا الوجه والجواب عن الثاني انه يجوز ان يكون
الشي باعتبار ذاته مساويا للشي وباعتبار عارض من عوارضه اخص منه
ومعرف المعرف كذلك فانه باعتبار ذاته مساو للمعرف وباعتبار انه معرف
خاص اخص منه وهو باعتبار انه مساو معرف للمعرف لا باعتبار انه اخص منه
ومعرف الشي يجب ان يكون العلم به سابقا على العلم بالمعرف لان العلم به
سبب العلم بالمعرف والسبب سابق على المسبب واذا كان العلم بالمعرف

سابقا على العلم بالمعرف يجب ان يكون اجلى منه فلا يصح تعريف الشي
بما يساويه في الجلاء والخفا اي يكون ما جهل معرفا عالما اذا علم علم المعرف
واذا جهل جهل كما قيل الزوج عدد ليس بفرد فان الفرد مساو للزوج في
الجلاء والخفاء ولا يصح ايضا تعريف الشي بنفسه والا يلزم ان يكون العلم به قبل العلم به
فيلزم تقدم الشي على نفسه سواء جعل المعرف نفس المعرف فقط كقولهم
الحركة اي الاين نقلاً او جعل نفس المعرف مع غيره كقولهم الانسان
حيوان بشر والاول مثال للعرض والثاني للجوهر ولا يصح تعريف الشي
بالاخفى منه سواء توقف الاخفى على المعرف اولم يتوقف واذا توقف
عليه فاما بمرتبة واحدة وهو الدور الظاهر او باكثر من مرتبة واحدة
وهو الدور الخفي اما اذا توقف عليه بمرتبة واحدة فكتعريف الشمس بانه
كوكب نهاري ثم تعريف النهار بانه زمان ظهور الشمس فوق الافق واما
اذا توقف عليه باكثر من مرتبة فكتعريف الاثنين بانه زوج اول ثم تعريف
الزوج بانه عدد منقسم بمتساويين ثم تعريف المتساويين بالشيئين ثم
تعريف الشيئين بالاثنين واما التعريف بالاخفى الذي لم يتوقف على المعرف
فكما يقال النار ركن شبيه بالنفس والنفس اخفى من النار لكن لم يتوقف
معرفة النفس على معرفة النار وينبغي ان يتقدم الاعم في التعريفات لشهرته
وظهوره لان شروط الاعم ومعانداته اقل من شروط الاخص ومعانداته
فان كل ما هو شرط للعام ومعاند له فهو شرط للخاص ومعاند له من غير عكس
ولا شك ان ما قل شروطه ومعانداته كثر وجوده عند العقل فيكون اشهر واظهر
عند العقل والاظهر عند العقل يجب تقديمه الاعم في الحدود التامة لان
الاعم فيها هو الجنس وهو يدل على شي مبهم غير محصل بعينه ومحصله الاخص
الذي هو الفصل فاذا لم يتقدم الجنس يختل الجزء الصوري من الحد فلا يكون
تاما مشتملا على جميع الاجزاء واما في غير الحد التام فتقديم الاعرف اولى

وفيه نظر فان جميع الذاتيات في الحد التام ليس الا الجنس والفصل القريبين
وبهذا المعنى يتحقق تقدم الجنس على الفصل وايضا فان تقديم الجنس على الفصل
ليس بالجزء الصوري للحد التام حقيقة وذلك لان تقديم الجنس على الفصل اضافة
عارضة للجنس بالقياس الى الفصل والاضافة العارضة للشيء بالقياس الى غيره
متاخرة عنهما فلا يكون مقومة للماهية الجنس والفصل ولا الوجود بما لا اجمالي
ولا الوجود بها التفصيلي فلا يكون جزءا صوريا للحد التام لا يقال ما ذكرتم
يفيد ان تقدم الجنس على الفصل ليس جزء صوريا للجنس والفصل ولا يلزم ان
لا يكون جزءا صوريا للحد التام فانه يجوز ان يكون للحد التام مادة هي الجنس
والفصل وصورة هي تقديم الجنس على الفصل لانا نجيب بان الحد التام عبارة
عن جميع ذاتيات المحدود مطابق له فكل ما لا يكون جزء الحقيقة المحدود لا يكون
جزء الحد التام وكل ما يكون جزء الحد التام يكون جزءا للمحدود وتقديم الجنس على
الفصل ليس بجزء للمحدود فلا يكون جزء للحد التام والا لكان جزءا للمحدود
واطلاق الجزء الصوري على تقديم الجنس على الفصل بطريق المجاز ولا يلزم من وجوب
تقديم الجنس على الفصل كونه جزءا صوريا له لجواز ان يكون شرطا كما ان وجوب
تقديم الجنس على الفصل باعتبار الاستلزام موجب تقديم الفصل على
الجنس باعتبار التحصل لا يقتضي ان يكون تقدم الجنس على الفصل لاول
الاعتبارين وتقدم الجنس على الفصل لثانيهما جزءا صوريا للماهية المتقومة
بهما فالحق ان العام ينبغي ان تقدم على الخاص في التعريف سواء كان العام جنسا
او عرضا عاما وسواء كان الخاص فصلا او خاصة لان الخاص يفيد التميز و
والتميز بعد التميز وينبغي ان يجتنب في التعريفات عن الالفاظ الغريبة اي التي
لا يكون استعمالها مشهورا او يختلف بحسب قوم قوم وتقابلها المعتادة
وعن الالفاظ المجازية اي الالفاظ المستعملة في غيرها وضعت له لعلاقة بينهما
لانها تحتاج الى كشف وبيان فيلزم احتياج القول الشارح الى قول شارح

متوقفة عليهما

لا يحصل الا بعد الاشتراك فلابد من اعتبار المشترك اولا حتى يتصور

وينبغي ان يجتنب في التعريفات عن التكرار من غير ضرورة او حاجة سواء كان المكرر
نفس الحد مثل ان يقال العدد كثرة مجتمعة من الاحاد والمجتمع من الاحاد نفس
الكثرة او بعض اجزاء الحد مثل الانسان حيوان جسماني ناطق فان الحيوان يؤخذ
في حده الجسم حين يقال انه جسم ذو نفس حساس متحرك بالارادة فقد كرر
الجسم الذي هو بعض اجزاء حد الانسان واما التكرار بحسب الضرورة
فهو الذي لو لم يقع لم يبق التعريف صحيحا مثل التكرار الذي يقع في تعريف
المتضايفين فان المتضايفين هما اللذان يكونان معا في التعقل والوجود
مثل الابوة والبنوة فاذا لا يتقرر للواحد منهما ثبوت الا عند ثبوت الاخر
وكذا لا يتعقل كل منهما الا عند تعقل الاخر فيجب ان يعرف كل واحد منهما
بايراد السبب الذي يقتضي كونهما متضايفين ليحصلا معا في العقل و
البيان فالذي يراد تعريفه منهما فيجب ان يقع تكرار السبب حتى يلزم منه
تخصيص البيان بالمقصود منهما بالتعريف مثل ان يقال الاب حيوان يتولد
من نطفة حيوان آخر من نوعه من حيث تولد من نطفة حيوان آخر من
نوعه فالحيوان هو ذات الاب الذي هو معروض اضافة الابوة والآخر الذي
هو من نوعه هو ذات الابن الذي هو معروض اضافة البنوة وقد اخذ اعادة بين
من عن الاضافة والتولد بنطفة سبب تضايفهما ومن حيث تولد من نطفة
تكرار ضروري فذكر السبب لحوق الاضافة الى الحيوان الذي هو معروض
الابوة وتكراره ليحصل البيان به فان الاب انما يكون مضافا الى الابن من
الحيثية فلو لم يتكرر لم يكن التعريف صحيحا لانه قد يصدق الحد على الابن لان
الابن قد يكون كذلك فلا يكون الحد مطردا فلا يكون صحيحا واما اذا كرر لم
يصدق الحد على الابن فان الابن وان كان حيوانا يتولد من نطفة آخر من
نوعه لكن لا يكون ابا من هذه الحيثية بل انما يكون من حيث هو تولد
من نطفة شخص آخر من نوعه فيصح الحد بتكرار بعض اجزائه ولا يصح بدونه

لواحد

وأما التكرار بحسب الحاجة فهو التكرار الذي لو لم يقع لكون التعريف صحيحًا
لكن لم يكن كاملا وقد جعل كثير من المنطقيين تعريف المركب من الذات
والعرض الذاتي من هذا القبيل كما في قولهم الانف الافطس انف ذو
تقعير لا يكون ذلك التقعير الا في الانف فصار الانف والتقعير مكررا
وهذا التكرار انما ساغ للحاجة فانه لو لم يقع تكرار في التعريف يكون صحيحا
فانه يجوز ان يقال في تعريف الانف الافطس هو شيء ذو تقعير يختص بالانف
فيكون التعريف صحيحا لكن لا يكون كاملا لان السؤال عن الانف الافطس
فاحتاج المجيب الى هذا التكرار ليكون الجواب مطابقا للسؤال فاذا لم يكرر
لم يكن كاملا فقيل لا فرق بين الحاجة والضرورة اذ المسؤول عنه فيهما
ان كان هو المعروض فقط فلا احتياج الى التكرار ولا ضرورة وان كان المعروض
مع العارض فالتكرار ضروري وفي محل الحاجة ولا لاختل التعريف واجيب
بان بينهما فرقا فان التكرار الضروري هو الذي لو لم يكرر لم يكن التعريف
صحيحا والتكرار في محل الحاجة لو لم يكرر لم يكن التعريف تاما والحق ان هذا النوع
من المركبات وكل مركب من الذات والعرض الذاتي ليكون التكرار في تعريفه
ضروريا باعتبار السائل سؤاله عن المجموع فيجب ان يكرر الذات مرة لتعريفه
ومرة لتعريف العرض الذاتي وليس بضروري في نفس الامر لانه لو كان السؤال
عن العرض الذاتي وحده لم يكن هناك حاجة الى التكرار لكن احتاج المجيب
الى التكرار ليكون جوابه مطابقا للسؤال **قال** الثاني في اقسام المعرف
اقول المبحث الثاني في اقسام المعرف معرف الشيء يجب ان يساويه
في العموم والخصوص اي في الصدق على معنى انه يجب ان يصدق المعرِّف
على كل ما يصدق عليه المعرَّف وهو الاطراد والمنع والعكس اي يجب ان
يصدق المعرَّف على كل ما يصدق عليه المعرِّف وهو الجمع والانعكاس لانه لو
لم يكن مساويا له في الصدق لكان مباينا له او اخص منه من وجه او

١٢

او اعم منه مطلقا م

مطلقا او الكل باطل اما الاول والثاني فظاهر لان المعرف يجب ان يكون
تصوره مستلزما لتصور الآخر والمباين والاخص من وجه لا يكون كذلك
واما الثالث فلان الاخص مطلقا لا يشمل جميع افراد المعرَّف فيكون اقل
وجودا وما هو اقل وجودا اخفى والاخفى لا يصلح للتعريف واما الرابع فلان
الاعم مطلقا لا يميز ماهية المعرف عن غيرها لانه مشترك بينها وبين غيرها
والمشترك بين الشيئين لا يميز احدهما عن الآخر ولان تصور الاعم مطلقا غير مستلزم
لتصور الاخص فان تصور الحيوان والماشي غير مستلزم لتصور الانسان اذا عرفت
ذلك فنقول المعرف على اربعة اقسام حد تام وحد ناقص ورسم تام ورسم ناقص
ووجه الحصر في هذه الاربعة ان المعرِّف الذي هو غير المعرَّف ومساويه في الصدق
لا يخلو اما ان يكون داخلا في المعرَّف او خارجا عنه او مركبا منهما والاول وهو ان
يكون المعرِّف داخلا في المعرَّف اما ان يكون جميع اجزاء المعرف وهو الحد التام كا
لحيوان الناطق في تعريف الانسان او لم يكن المعرف جميع اجزاء المعرف وهو الحد الناقص
كالجسم النامي الناطق والجوهر الناطق في تعريف الانسان والثاني وهو ان
يكون المعرف خارجا عن المعرف هو الرسم الناقص كالماشي المنتصب القامة
في تعريف الانسان والثالث وهو ان يكون المعرف مركبا من الداخل
والخارج ان كان المميز داخلا اي يكون المميز فصلا وهو يسمى حدا ناقصا
ايضا كالماشي الناطق في تعريف الانسان وان كان بالعكس اي يكون المميز خارجا
فهو الرسم التام ان كان الداخل الجنس القريب كالحيوان الضاحك في تعريف
الانسان وان كان الداخل غير الجنس القريب فهو الرسم الناقص ايضا كا
لجسم النامي الضاحك او الجسم الضاحك او الجوهر الضاحك في تعريف
الانسان وظاهر كلام المصنف يقتضي ان يكون المميز الخارجي مع اي جنس
كان قريبا او بعيدا يسمى رسما تاما وحينئذ يجوز ان يكون الرسم التام اكثر
من واحد وعلى ما قررنا لا يكون الرسم التام الا واحدا كالحد التام لا يكون الا واحدا

واما الحدود الناقصة والرسوم الناقصة فيجوز ان يكون متعددة قال
واعترض عليه اولا **اقول** اعترض الامام على التعريف من وجهين
الاول ان تعريف الشيء محال لان تعريفه بنفسه محال وكذا التعريف
اما بالداخل او بالخارج او بالمركب منهما والاول اما ان يكون بالكل
جميع الاجزاء او بعضها وكل منهما باطل اما جميع الاجزاء فلان مجموع
اجزاء الشيء نفسه فتعريف الشيء بجميع اجزائه تعريف الشيء بنفسه وهو محال
واما بعض الاجزاء فلان الجزء انما يعرف الكل اذا عرف شيئا من اجزائه
لانه لو لم يعرف شيئا من الاجزاء لكان جميع الاجزاء اغنية عن التعريف او
معرفا بغير ذلك الجزء الذي فرض انه معرف للشيء واذا كان جميع اجزاء
الشيء معلوما فلا يكون ذلك الجزء معرفا له هذا خلف فثبت ان الجزء انما
يعرف الشيء اذا عرف شيئا من اجزائه فذلك الجزء المعرف اما ان يكون الجزء المعرف
فيلزم تعريف الشيء بنفسه او ما هو خارج عنه فيلزم التعريف بالخارج والتعريف
بالخارج محال لانه انما يعرف الشيء اذا عرف اختصاصه به لان الوصف الذي
لا يختص بالشيء لا يصلح لتعريفه واذا لم يعرف اختصاصه احتمل عدم اختصاصه
به فلا يفيد معرفته والاختصاص هو ثبوت الوصف للشيء وانتفاؤه عن
غيره ومعرفة الاختصاص تتوقف على معرفة الشيء ومعرفة ما يغايره من الامور
الغير المتناهية اذ يمتنع معرفة الاختصاص مع الجهل بالشيء وما عداه فيتوقف معرفته
على معرفة الشيء وعلى معرفة ما عداه من الامور الغير المتناهية وذلك محال اما
لما من هو فيه الى الدور لانه يتوقف معرفة الشيء على تعريف الخارج اياه
وتعريف الخارج اياه يتوقف على معرفة اختصاصه بالشيء ومعرفة اختصاصه
بالشيء يتوقف على معرفة الشيء فيلزم الدور ثم معرفة ما عداه من الامور الغير
المتناهية اي احاطة الذهن بالامور الغير المتناهية لان ما عداه غير متناه والمركب من
الداخل والخارج خارج لان المركب من الداخل والخارج لا يكون

لكون الماهية معلومة م

لان الخارج م

نفس الشيء ولا داخلا فيه والا لزم ان يكون الخارج داخلا لان الخارج جزء
من المركب منه ومن الداخل وجزء الجزء جزء لا يقال المركب من الداخل و
والخارج لا يكون خارجا والا لزم ان يكون الجزء خارجا لانا نقول دخول
المركب في الشيء يوجب دخول كل جزء منه واما خروجه عن الشيء فلا يوجب خروج
كل جزء منه فيلزم من بطلان التعريف بالخارج بطلان التعريف بالمركب
من الداخل والخارج والثاني ان الشيء المطلوب تصوره ان كان مشعورا به
امتنع تحصيله لامتناع تحصيل الحاصل وان لم يكن مشعورا به
امتنع طلبه لامتناع توجه الطلب نحو ما لا شعور به **قال** والجواب
عن الاول **اقول** الجواب عن الاعتراض الاول بان التعريف بالداخل
والخارج صحيح اما التعريف بالداخل اذا كان بجميع الاجزاء فلانا لا نسلم ان جميع الاجزاء
نفسه حتى يلزم ان يكون التعريف بجميع الاجزاء تعريفا بنفسه فان الجزء
مقدم على الكل بالطبع والاشياء التي كل واحد منها متقدم على شيء يمتنع
ان يكون نفس ذلك الشيء حتى يلزم ان يكون التعريف بجميع الاجزاء تعريفا
للشيء بنفسه واما التعريف بالداخل اذا كان بعض الاجزاء فصحيح قوله
الجزء انما يعرف الشيء اذا عرف شيئا من اجزائه قلنا لا نسلم فانه يجوز ان يعرف
الشيء ليس بواجب ان يعرف شيئا من اجزائه اصلا لجواز استغنائها
عن التعريف الجزئي قوله اذا كان جميع الاجزاء معلومة يكون الماهية معلومة
فلا يكون الجزء معرفا لها قلنا لا نسلم ان جميع الاجزاء اذا كانت معلومة
يكون الماهية معلومة فان الكل غير جميع الاجزاء فيجوز ان يكون جميع
الاجزاء معلومة ولا يكون الكل معلوما فيحتاج الكل الى التعريف والجزء
يعرفه واما التعريف بالخارج فلانا لا نسلم انه باطل قوله الخارج انما يعرف
الشيء اذا عرف اختصاصه به قلنا لا نسلم قوله لان الوصف الذي
لا يختص بالشيء لا يصلح لتعريفه قلنا مسلم قوله فاذا لم يعلم اختصاصه به

فيه م

لكون الماهية معلومة م

احتمل اختصاصه به فلا يفيد معرفة قلنا لا نسلم انه اذا لم يعلم اختصاصه به
احتمل عدم اختصاصه فانه يجوز ان يكون مختصا به في نفس الامر ولم
يعلم اختصاصه به فلا يحتمل عدم اختصاصه به وح تفيد معرفة فان
افادة الوصف الخارجي لمعرفة الموصوف تتوقف على كون الوصف
الموصوف بحيث يلزم من تصوره تصور الموصوف بعينه وذلك انما يتوقف
على اختصاص الوصف الخارجي بالموصوف وشموله له في نفس الامر
فانه لو لم يكن مختصا لكان مشتركا بين الموصوف وغيره فيكون اعم
والعام لا يلزم من تصوره تصور الخاص ولو لم يكن شاملا لكان اخص
والاخص اخفى فلا يصلح للتعريف وافادة الوصف الخارجي لمعرفة
الموصوف لا يتوقف على العلم بالاختصاص والشمول فان المفيد
للتصور هو معرفة الوصف المختص الشامل لا معرفة اختصاص
الوصف الخارجي بالموصوف فيجوز ان يكون بين الوصف المختص
الشامل وبين الموصوف ملازمة بينة بحيث ينتقل الذهن من تصوره
الى تصور الموصوف وان لم يعلم اختصاصه وشموله ولئن سلم
ان التعريف بالخارج يتوقف على معرفة اختصاص الوصف الخارجي
بالموصوف لكن لا نسلم لزوم الدور ومعرفة ما لا يتناهى فان معرفة الاختصاص
تتوقف على معرفة الموصوف وعلى معرفة ما عداه من الامور الغير
المتناهية قلنا العلم بالاختصاص يتوقف على العلم بالموصوف
بوجه ما وعلى العلم بما عداه مما لا يتناهى مجملا فلا يلزم الدور ولا
الاحاطة قال المصنف وهذا الجواب ضعيف فان تقدم كل
واحد من الاجزاء بالطبع لا يقتضي تقدم الكل من حيث هو كل ومجموع
ليدل على مغايرة جميع الاجزاء لنفس الشيء فانه يجوز ان يكون
كل واحد من الاجزاء متقدما بالطبع والكل من حيث هو كل ومجموع

والا يلزم تقدم جميع الاجزاء على جميع الاجزاء

لا يكون متقدما بل يكون عين جميع الاجزاء نفس الشيء فلا يصح التعريف
بجميع الاجزاء الا بامتناع تعريف الشيء بنفسه واما قوله معرف الشيء ليس بواجب
ان يكون شيئا من اجزائه لجواز استغنائها باسرها بالانتقال لو كانت الاجزاء
باسرها حتى الصورة معلومة كانت الماهية معلومة لانه لو لم يكن الماهية معلومة
عند العلم بجميع الاجزاء حتى الصورة لم يعد التي بها معرفة المحدود ولكنه تعبد عنه كم
واذا كانت الماهية معلومة عند العلم بجميع الاجزاء يكون غنية عن تعريفه
اجزائها فلا يكون الجزء معرفا لها واما قوله في الجواب عن التعريف
بالخارج تعريف الموصوف متوقف على كون الوصف المعرف بحيث
يلزم من تصوره تصوره بعينه وذلك انما يتوقف على اختصاصه وشموله
في نفس الامر لا على العلم بهما فيقال لو استلزم الخارجي تصوره تصوره
فان كان الخارجي متصورا كان الملزوم متصورا فاستغنى عن التعريف
وان لم يكن الخارجي متصورا امتنع التعريف به ثم قال المصنف بل
الجواب ان التعريف بجميع الاجزاء معتبر فان الاجزاء على انفرادها معلومة
والتحديد باستحضار الاجزاء المجموعة بحيث يحصل في الذهن صورة مطابقة
للمحدود وتحقيق ذلك ان جميع الاجزاء هو نفس الماهية لكن جميع الاجزاء الحاصلة في
الذهن على وجهين احدهما على سبيل الاجمال بان يحصل لجميع الاجزاء وجود واحد
وجميع الاجزاء بهذا الاعتبار هو المحدود وثانيهما على سبيل التفصيل بان يحصل لكل جزء
وجود على حدة وجميع الاجزاء بهذا الاعتبار حد فلا يلزم من تعريف جميع الاجزاء
على سبيل الاجمال بجميع الاجزاء على سبيل التفصيل تعريف الشيء بنفسه بيان ذلك
ان تعريف الماهية بجميع الاجزاء معناه ان تصور جميع الاجزاء يفيد تصور
جميع الاجزاء وجميع تصورات الاجزاء غير تصور جميع الاجزاء لان جميع
تصورات الاجزاء عبارة عن جميع وجودات الاجزاء في الذهن لان تصور
الشيء عبارة عن وجوده في الذهن فتصور جميع الاجزاء وجودها مع

لا تقدم من الدليل السالم عن المعارض لورود النقض عليه

بانه اذا لم يحصل منه الا معرفة جميع الاجزاء مادية وصورية

في الذهن ووجودات الاجزاء في الذهن غير وجود جميع الاجزاء في الذهن
اعني وجود الماهية اما بالذات او بالاعتبار فان وجودات الاجزاء
وجودات متعددة متعلقة بالاجزاء بان يكون لكل جزء وجود في الذهن
مغاير لوجود الآخر اما بالذات واما بالاعتبار ووجود جميع الاجزاء
وجود واحد متعلق بالجميع ولا شك ان الوجودات المتغايرة المتعلقة
بالاجزاء غير وجود واحد متعلق بالجميع فتصورات الاجزاء غير تصور الاجزاء
فلا يلزم من التعريف بجميع الاجزاء تعريف الشي بنفسه فان قيل لا يخلو
اما ان يكون لكل من الاجزاء وجود على حدة في الذهن فيلزم ان يكون
لكل من الجنس والفصل وجود مغاير لوجود الآخر في الذهن فامتنع
حمل احدهما على الآخر بالمواطاة وامتنع ايضا حملهما على المجموع الحاصل
منهما بالمواطاة وشرط المعرف ان يكون مساويا للمعرف في الصدق
واذا لم يكن محمولا بالمواطاة امتنع ان يكون مساويا له فامتنع التعريف
به واما ان يكون الجميع موجودا بوجود واحد في الذهن فيلزم ان
يكون جميع الاجزاء موجودا في الذهن بوجود واحد فيلزم تعريف الشي
بنفسه اجيب بان لكل من الجنس والفصل وجودا مغايرا لوجود الآخر
في الذهن وامتنع حمل احدهما على الآخر بالمواطاة بهذا الاعتبار وامتنع
ان يكون جميع الاجزاء بهذا الاعتبار مساويا للماهية في الصدق لكن شرط
المعرف ان يكون مساويا للمعرف في الصدق باعتبار ما يحمل باعتبار
ماهيته بقيد الوجود وكل من الجنس والفصل وان كان له وجود مغاير
لوجود الآخر ومع اعتبار تقييده بهذا القيد لا يحمل احدهما على الآخر
لكن باعتبار ان كلا منهما قد يوجد مع الآخر بوجود واحد يصدق
احدهما على الآخر وعلى تقدير ان يكون الجميع موجودا بوجود واحد
لا يلزم من التعريف بالاجزاء الموجودة في الذهن بوجود واحد تعريف الشي بنفسه

وذلك

وذلك لان الوجود الواحد باعتبار لحوقه بماهية الجنس في الذهن
تصور لماهية الجنس وباعتبار لحوقه بماهية الفصل تصور لماهية الفصل
وباعتبار لحوقه للمجموع الحاصل من الجنس والفصل تصور للماهية فالتصورات
متغايرة وان كان الوجود في الذهن واحدا فمجموع تصور الجنس والفصل
غير تصور المجموع الحاصل من الجنس والفصل ومجموع التصورين مفيد لتصور
المجموع فلا يلزم تعريف الشي بنفسه وكذا الرسم ان كان مركبا يكون مفرداته متصورة
ولم يلزم من تصور مفرداته تصور المرسوم بل يتوقف على استحضارها مجموعة
بحيث تحصل في الذهن صورة مطابقة للمرسوم وكذا الحد الناقص واما
الثاني فلانا نقول انه ان كان متصورا يكون المعرف متصورا فاستغنى عن
التعريف وان لم يكن متصورا امتنع التعريف به والجواب عن الثاني
ان توجه الطلب نحو الشي المشعور به ببعض اعتباراته فلا استحالة فان
الشي المطلوب تصوره معلوم من وجه مجهول من وجه وتوجه الطلب نحو الشي ذي
الوجهين لا نحو الوجه المعلوم او الوجه المجهول فلا يلزم تحصيل الحاصل ولا
طلب المجهول قال البحث الثالث في بيان ما يعرف اقول البحث الثالث
في بيان ما يُعرَّف ويُعرَّف به من الحقايق اما ان تكون بسيطة
اي لا يكون لها جزء بان لا تلتئم من شيئين او اكثر او مركبة اي يكون لها جزء
بان تلتئم من شيئين فصاعدا وكل واحد من البسيط والمركب اما ان يتركب عنه
غيره او لا فهذه اربعة اقسام فالبسيط الذي لا يتركب عنه غيره لا يحد
لا حدا تاما ولا حدا ناقصا لان كلا من الحد التام والناقص لا يمكن الا
بجزء والبسيط لا جزء له ولا يحد به غيره ضرورة عدم كونه جزءا لغيره كالواجب
فانه لا جزء له ولا هو جزء لغيره فلا يحد ولا يحد به والبسيط الذي يتركب عنه
غيره لا يحد لانه لا جزء له ويحد الغير به لانه جزء لغيره كالجوهر فانه بسيط
لا جزء له ويتركب عنه غيره لانه جنس للجواهر فلا يحد ويحد الغير به والمركب

الجسم

الذي لا يتركب عنه غيره يحد لا فانه جزأ ولا يحد الغير به ضرورة عدم كونه جزأ
لغيره كالانسان فانه مركب من الحيوان والناطق ولا يتركب عنه
غيره ضرورة كونه نوعا سافلا فيحد ولا يحد به والمركب الذي يتركب عنه غيره
يحد لان له جزأ ويحد الغير به ضرورة كونه جزأ له كالحيوان فانه مركب من الجسم
النامي والحساس ويتركب عنه غيره كالانسان فيحد الحيوان ويحد به
فالحد للمركب سواء كان حدا تاما او حدا ناقصا وكذا الرسم التام ضرورة
تركبه من الجنس والخاصة واما الرسم الناقص فيشمل البسيط والمركب وكل
ما له خاصة لازمة بينة غير بديهي يرسم وكلما هو خاصة لازمة بينة
لشيء غير بديهي التصور يرسم ذلك الشيء بها

الفصل الثالث في الحجج

لما فرغ من الفصل الثاني في الاقوال الشارحة شرع في الفصل
الثالث في الحجج وذكر فيه ثلاثة مباحث الاول في انواع الحجج الثاني في القياس
واصنافه الثالث في مواد الحجج المبحث الاول في انواع الحجج وهي جمع
حجة وهي الموصل القريب الى التصديق والحجة والدليل مترادفان و
رسم الدليل بانه ما يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول واراد
بالعلم الملزوم والعلم اللازم التصديق الشامل للظن والاعتقاد
واليقين واراد باللزوم ما هو اعم من اللزوم العادي والعقلي
سواء كان بينا اي بغير وسط او غير بين اي بواسطة وقوله بوجود المدلول في
لا يقتضي خروج الدليل المفضي الى المدلول العدمي لان المدلول العدمي
له وجود في الذهن لان المدلول ما تعلق به دلالة الدليل وهو من
المركبات الخبرية المشتملة على النسبة الواقعة بين المحكوم عليه وبه اعم من الثبوت
والانتفاء وكل منهما وجود في الذهن فالدليل ما يلزم من التصديق به
التصديق بوجود المدلول اعم من ان يكون المدلول من المركبات
السلبية والثبوتية ولما كان هذا التعريف بحسب اللفظ لم يحترس فيه من

ذكر المدلول فان التعريفات اللفظية لا يحترز فيها عن امثاله والدليل
ثلثة انواع ووجه انحصار الدليل في الثلاثة انه اضافي يستدعي شيئين احدهما
ما يكون العلم به ملزوما والآخر ما يكون العلم لازما والاول يستدل به والثاني
يستدل عليه فالمستدل به اما ان يكون كليا او جزئيا وكذا المستدل عليه
واذا كان المستدل به والمستدل عليه كليين يجب تساويهما في الصدق
ليلزم من العلم باحدهما العلم بالآخر اذا عرفت هذا فنقول اما ان يستدل
بالكلي على الجزئي كما يستدل بثبوت الامكان للتاليف الذي هو كلي على ثبوته
للجسم الذي هو جزئي بان يقال كل جسم مؤلف وكل مؤلف ممكن فكل جسم
ممكن او يستدل بالكلي على الكلي اي باحد المتساويين على الآخر كما يستدل
بثبوت الضحك للمتعجب بالقوة الذي هو كلي مساو للانسان على ثبوته
للانسان الذي هو كلي مساو للمتعجب بالقوة بان يقال كل انسان
متعجب بالقوة وكل متعجب بالقوة ضاحك فكل انسان ضاحك ويسمى
هذان القسمان قياسا او بعكسه اي يستدل بالجزئي على الكلي ويسمى استقراء
تاما ان كان الاستدلال بجميع جزئيات الكلي عليه مثل ان يقال كل جسم ذو
وضع لان الجسم اما بسيط او مركب وكل منهما ذو وضع واستقراء ناقصا
ان لم يكن الاستدلال بجميع جزئياته بل ببعضها مثل ان يقال كل حيوان
يحرك فكه الاسفل عند المضغ لان الانسان والطيور والدواب كذلك
والاستقراء الناقص لا يفيد اليقين لجواز ان يكون حال البعض الذي
لم يستقر بخلاف حال البعض الذي استقرئ كالتمساح فانه لا يحرك فكه
الاسفل فلا يصدق الحكم الكلي او يستدل بجزئي على جزئي آخر لاشتراكهما
في وصف كما يستدل بحرمة الخمر على حرمة النبيذ لاشتراكهما في الاسكار
بان يقال النبيذ حرام كالخمر لاشتراكهما في الاسكار ويسمى تمثيلا في عرف
المتكلمين وقياسا في عرف الفقهاء والجزئي الاول وهو الخمر في مثالنا

يسمى اصلا والحرمة الثاني وهو النبيذ في مثالنا يسمى فرعا والوصف المشترك وهو الاسكار في مثالنا يسمى جامعا والجامع يفيد اثبات كونه موثرا في الحكم اي بعد ثبوت تعلق الحكم به بعد ثبوت كونه علة وتاثيره يعرف تارة بالدوران وهو ترتب الاثر على الشيء الذي له صلوح العلية وجودا وعدما اما وجودا ففي ماء العنب عند وجود الشدة المطربة واما عدما فعند كونه عصيرا لم يحدث فيه الشدة المطربة او عند صيرورته خلا واخرى بالسبر والتقسيم وهو حصر الاوصاف في الاصل والغاء البعض ليتعين الباقي للعلية كما يقال علة حرمة الخمر اما الاسكار او كونه ماء العنب او المجموع او غيرها وغير الاسكار لا يكون علة بالطريق الذي يفيد ابطال علية الوصف فيتعين الاسكار للعلية او بغير الدوران والسبر من الطرق الدالة على علية الوصف كالنص والاجماع والمناسبة والشبه وقد استقصى المصنف الكلام في القياس في منهاج الوصول الى علم الاصول **قال** الثاني في القياس **اقول** المبحث الثاني في القياس واصنافه اعلم ان الجزئيات المندرجة تحت الكلي اما ان يكون تباينها بالذاتيات او بالعرضيات او بهما والاول يسمى انواعا والثاني اصنافا والثالث اقساما ولما كان جزئيات المعرف وهي الحد التام والناقص والرسم التام والناقص يباين بعضها بعضا بالذاتيات كتباين الحد التام والحد الناقص وبعضها بالعرضيات كتباين الرسم التام والناقص سماها اقساما ولما كان تباين جزئيات الحجة وهي القياس والاستقراء والتمثيل بالذاتيات سماها انواعا ولما كان تباين جزئيات القياس وهي الاستثنائي والاقتراني على هيئة الشكل الاول والثاني والثالث والرابع بالعرضيات سماها اصنافا والقول يطلق على المسموع اي الملفوظ وعلى المعقول اي المعنى القائم بالنفس والمراد بهنا المعقول لانه

اي يوجد بوجوده ويعدم بعدمه كترتب الحرمة على الاسكار وجودا او عدما

هو المستلزم

هو المستلزم للمطلوب وتسمية القول المسموع قياسا بطريق المجاز قوله مؤلف من اقوال اراد به قضيتين فصاعدا ليشمل القياس البسيط والقياس المركب ويخرج عنه القضية الواحدة المستلزمة لعكسها ولعكس نقيضها ولا يخص بخصوص كقولنا فلان يطوف بالليل فهو سارق وكقولنا كلما كان الشمس طالعا كان النهار موجودا فان كلا منهما قضية واحدة مستلزمة لقضية اخرى ومع هذا ليس بقياس لانا لا نسلم ان قولنا فلان يطوف بالليل وحده يستلزم قولنا هو سارق بل هو مع قولنا وكل من يطوف بالليل فهو سارق يستلزم ولا نسلم ان قولنا كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود قضية واحدة فان كلمة كلما دلت على الاتصال ودلت على وضع المقدم فيكون بالحقيقة قضيتين احديهما الاتصال والاخرى وضع المقدم وقوله متى سلمت لا يعني به كونهما صادقة بل كونهما بحيث اذا فرض صدقهما لزم عنه ... ليلزم ... القول المؤلف ليفيد كون هيئة التاليف داخلة في القياس فلذلك لم يقل لزم عنها فان المطلوب لم يحصل من تلك الاقوال الا مع الهيئة المخصوصة وقوله لذاته اي لا يكون اللزوم بواسطة مقدمة اجنبية اي لا يكون لازمة لاحدى مقدمتي القياس او بواسطة مقدمة في قوة المذكورة اي يكون لازمة لاحدى مقدمتي القياس لكن حدودها مغايرة لحدود القياس والاول اي اللزوم بواسطة مقدمة اجنبية كقولنا ا مساو لب وب مساو لج فانه يلزمه ا مساو لج لكن لا لذاته بل بواسطة ... والا لكان هذا النوع من التاليف منتجا دائما وليس كذلك لانه لو اخذ بدل المساواة المباينة او النصفية او الضعفية لم يلزم فانا اذا قلنا ا مباين لب وب مباين لج لم يلزم ان ا مباين لج لان مباين المباين لم يلزم ان يكون مباينا وكذا لو قلنا ا نصف لب وب نصف لج لم يلزم ان ا نصف لج لان نصف النصف لا يكون نصفا

لان لما لشعور الثاني لشعور الاول

قوله

وكذا لو قلنا آ ضعف لب وب ضعف لج آ ضعف لج لان ضعف الضعف
لا يكون ضعفا بل انما يلزم من التاليف آ مساو لج بواسطة قولنا كل مساو
مساو لكل ما يساويه ب فانه اذا انضم الى الاول انتج آ مساو لكل ما يساويه
ب ومعناه كل ما يساويه ب فآ مساو له وب مساو لج معناه ج يساويه ب فيجعل
صغرى لقولنا كل ما يساويه ب فآ مساو له ينتج ج آ مساو له ومعناه آ مساو لج
وهو المطلوب فعلم ان التاليف المذكور انما يلزمه قولنا آ مساو لج بواسطة
كل مساو لب مساو لكل ما يساويه ب وهي مقدمة اجنبية غير لازمة لاحدى
مقدمتي القياس فحيث لم تصدق هذه المقدمة لم ينتج التاليف كما في
قولنا آ نصف لب وب نصف لج لانه لا يصدق كل ما هو نصف لب
فهو نصف لكل ما يكون نصفه وحيث تصدق تلك المقدمة ينتج كما في
قياس المساواة وما يجري مجراه كقولنا آ ملزوم لب وب ملزوم لج فانه
يلزمه آ ملزوم لج اذ يصدق كل ما هو ملزوم لب ملزوم لكل ما يكون
ملزوما له والثاني اي اللزوم بواسطة مقدمة في قوة المذكورة كقولنا
جـ والجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر وما ليس بجوهر لا يوجب
ارتفاعه ارتفاع الجوهر فانه يلزم جـ جوهر بواسطة عكس نقيض الثاني
وهو قولنا ما يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فهو جوهر فانه يجعل كبرى
لقولنا جـ الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر لينتج المطلوب وانما اشترط
كون تلك المقدمة على وجه يكون حدودها متغايرين لحدود القياس
لئلا يخرج البيان بالعكس المستوي فان حدود القياس ثمة لم تتغير
بخلاف الحدود هنا لان عكس النقيض يغير حدود القياس بخلاف العكس
المستوي والمراد باللزوم للذات الاعم من البين وغيره ليندرج فيه
القياس الكامل وغيره وقولنا آخر اي مغاير لكل واحد من المقدمتين
والا يلزم ان يكون كل قضيتين متباينتين قياسا لاستلزامه كل واحد

كل واحد منهما لا يقال اعتبار هذا القيد يقتضي ان لا يكون
الاستثنائي الذي استثني فيه عين المقدم قياسا كقولنا
ان كان اب فجـ د لكن اب فجـ د لان القول اللازم عين
احدى المقدمتين لانا نقول اللازم في الاستثنائي هو التالي
واحدى المقدمتين هي الملازمة بين المقدم والتالي والاخرى
وضع المقدم ولا شك ان القول اللازم مغاير لكل منهما
فان القول اللازم جـ د فاحدى المقدمتين ان كان اب فجـ د
والمقدمة الاخرى اب ثم القياس لا يخلو اما ان يشتمل
النتيجة او نقيضها بالفعل ويسمى استثنائيا كقولنا ان كانت
الشمس طالعة فالنهار موجود لكن الشمس طالعة ينتج النهار موجود
وهو مذكور في القياس بالفعل وكقولنا ان كانت الشمس طالعة
فالنهار موجود لكن لم يكن النهار موجودا فلم تكن الشمس طالعة
فالنتيجة هو قولنا لم تكن الشمس طالعة نقيضها مذكور في القياس
بالفعل او لم يشتمل النتيجة ولا نقيضها ويسمى اقترانيا كقولنا العالم
متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث نتيجة ولم يشتملها القياس
ولا نقيضها بالفعل والاول اي القياس الاستثنائي
هو ان يستدل بوجود الملزوم على وجود اللازم كقولنا ان هذا
انسانا فهو حيوان لكنه انسان فهو حيوان او يستدل بعدم اللازم
على عدم الملزوم كما اذا قيل في المثال المذكور لكنه ليس بحيوان
فليس بانسان او يستدل بوجود احد المتعاندين على عدم الاخر

وبعدم احد المتعاندين على وجود الآخر كقولنا اما ان يكون هذا
العدد زوجا او فردا لكنه زوج فليس بفرد لكنه فرد فليس
بزوج لكنه ليس بزوج فهو فرد لكنه ليس بفرد فهو زوج
فعلى هذا يكون الاستثنائي مشتملا على مقدمة حاكمة بالملازمة
بين اللازم والملزوم ليلزم من وجود الملزوم وجود اللازم و
من عدم اللازم عدم الملزوم ويسمى تلك المقدمة شرطية متصلة
ولا يخفى انه يشترط ان يكون موجبة كلية لزومية ليلزم من وجود
الملزوم وجود اللازم ومن عدم اللازم عدم الملزوم او يكون
الاستثنائي مشتملا على مقدمة حاكمة بالمعاندة بين الامرين ليلزم
من وجود احدهما عدم الآخر ومن عدم احدهما وجود الآخر ويسمى
تلك المقدمة شرطية منفصلة حقيقية ان تعاند مطلقا اي
صدقا وكذبا اي لا يصدقان معا ولا يكذبان معا كالمثال المذكور
ومانعة الجمع ان تعاند صدقا فقط اي لا يصدقان ويكذبان
كقولنا اما ان يكون هذا الشيء انسانا او فرسا ومانعة الخلو ان تعاند
كذبا فقط اي لا يكذبان ويصدقان كقولنا اما ان يكون هذا الشيء لا انسانا
او لا فرسا ولا يخفى ان المنفصلة يشترط فيها ان يكون موجبة
كلية عنادية ليلزم من وجود احد الجزئين عدم الآخر ومن عدمه وجود الآخر
ويكون القياس الاستثنائي مشتملا على مقدمة اخرى دالة على
وضع الملزوم في المتصلة او وضع المعاند مطلقا اي صدقا وكذبا في
الحقيقية وصدقا فقط في مانعة الجمع او رفع اللازم في المتصلة او رفع المعاند

مطلقا اي صدقا وكذبا في الحقيقية او رفع المعاند كذبا فقط في مانعة
الخلو ويسمى المقدمة الاخرى استثنائية والثاني على اربعة اوجه
لما فرغ من القياس الاستثنائي شرع في الاقتراني وهو بحسب
ما تركب عنه من القضايا ينقسم الى حملي وهو المؤلف من الحمليات
الصرفة والى شرطي وهو المركب من الشرطيات الصرفة او منها
ومن الحمليات والمصنف لم يتعرض الا الاقتراني الحملي ولا بد في
كل قياس اقتراني حملي من مقدمتين مشتركتين في امر يناسب
طرفي المطلوب ويسمى ذلك الامر اوسط لتوسطه بين طرفي المطلوب وينفرد احد
المقدمتين بالمحكوم عليه في المطلوب المسمى بالاصغر لكونه بحسب الغالب
اخص من المحكوم به وتنفرد المقدمة الاخرى بالمحكوم به في المطلوب
المسمى بالاكبر لكونه بحسب الغالب اعم من المحكوم عليه ويسمى
المقدمة التي فيها الاصغر بالصغرى لاشتمالها عليه والمقدمة التي
فيها الاكبر بالكبرى لاشتمالها عليه كقولنا كل انسان حيوان
وكل حيوان حساس وهو المطلوب فالانسان هو الاصغر وقولنا
كل انسان حيوان هو الصغرى والحساس هو الاكبر وقولنا كل حيوان
حساس هو الكبرى والحيوان هو الاوسط والقضية التي هي جزء القياس
يسمى مقدمة وما ينحل اليه المقدمة كالموضوع والمحمول دون الرابطة
يسمى حد القياس فلكل قياس ثلثة حدود الاصغر والاوسط
والاكبر وهيئة نسبة الاوسط الى الاصغر والاكبر بالوضع والحمل يسمى شكلا
واقتران الصغرى بالكبرى يسمى قرينة وضربا والقول اللازم يسمى

مطلوبا ان يستق منه الى القياس وتنتجه ان يسيق من القياس
اليه والاشكال اربعة لان الاوسط اما ان يكون محمولا في الصغرى
موضوعا في الكبرى وهو الشكل الاول وسمي بالاول لانه بديهي الانتاج
ويتوقف عليه الباقي وينتج المطالب الاربعة واشرف المطالب
او الاوسط محمولا فيهما اي في الصغرى والكبرى وهو الشكل الثاني
جعل ثانيا لانه يشارك الاول في الصغرى التي هي اشرف من الكبرى
لاشتمالها على موضوع المطلوب الذي هو اشرف من محموله ولانه
ينتج الكلي الذي هو اشرف من الجزئي وان كان الكلي سلبا
والجزئي ايجابا او الاوسط موضوعا فيهما اي في الصغرى والكبرى
وهو الشكل الثالث وجعل ثالثا لمشاركة الاول في احد المقدمتين
وهي الكبرى او الاوسط موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى وهو
الشكل الرابع جعل رابعا لمخالفة الاول في المقدمتين ل
فالاول الضروب الممكنة الانعقاد في كل شكل من الاشكال
الاربعة بحسب الكمية اي الكلية والجزئية والكيفية اي الايجاب
والسلب ستة عشر الحاصلة من الضرب الصغريات الاربع
الموجبة الكلية والموجبة الجزئية والسالبة الكلية والسالبة الجزئية
في الكبريات الاربع كذلك وشرط انتاج الشكل الاول بحسب
الكيفية ايجاب الصغرى لانها لو كانت سالبة يكون الاوسط
مسلوبا عن الاصغر فلا يندرج تحت الاوسط فلم يتعد الحكم بالاكبر
على الاوسط ايجابا او سلبا الى الاصغر لان الحكم بالاكبر على ما يصدق

عليه الاوسط بالفعل والاصغر لا يكون من جملة ما يصدق عليه
الاوسط بالفعل ولا يلزم ان يكون الاصغر من جملة ذلك البعض
وان كان الاوسط صادقا عليه فلا يلزم تعدية الحكم من الاوسط
الى الاصغر فسقط باعتبار ايجاب الصغرى ثمانية اضرب وهي الحاصلة
من كل واحدة من السالبتين الصغرى في المحصورات الاربع كبرى
وباعتبار كلية الكبرى سقط اربعة اخرى وهي الحاصلة من الكبرى
الموجبة الجزئية والسالبة الجزئية مع الموجبتين صغرى فبقي الضروب
المنتجة اربعة الصغرى الموجبة الكلية والجزئية كل واحدة مع الكبرى الموجبة
الكلية والسالبة الكلية فالشكل الاول هو ان يستدل بصدق الاوسط
على كل الاصغر وهو الصغرى الموجبة الكلية كقولنا كل ج ب او
بصدق الاوسط على بعض الاصغر وهو الصغرى الموجبة الجزئية كقولنا
بعض ج ب كل منهما مع صدق الاكبر على كل ما يصدق عليه الاوسط
وهو الكبرى الموجبة الكلية كقولنا كل ب ا او مع سلب الاكبر عن كل
ما صدق عليه الاوسط وهو الكبرى السالبة الكلية كقولنا ولا شيء
من ب ا على صدق الاكبر على كل الاصغر وعلى بعضه او سلب الاكبر
عن كل الاصغر او بعضه اي يستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر
وصدق الاكبر على كل ما صدق عليه الاوسط على صدق الاكبر على
كل الاصغر كقولنا كل ج ب وكل ب ا فكل ج ا او يستدل بصدق
الاوسط على بعض الاصغر وصدق الاكبر على كل ما صدق عليه
الاوسط على صدق الاكبر على بعض الاصغر كقولنا بعض ج ب

وكل ب فبعض ج ا او يستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر
وسلب الاكبر على كل ما صدق عليه الاوسط على سلب الاكبر
عن كل الاصغر كقولنا كل ج ب ولا شي من ب ا فلا شي من ج ا
او يستدل بصدق الاوسط على بعض الاصغر وسلب الاكبر
عن كل ما صدق عليه الاوسط على سلب الاكبر عن بعض الا
صغر كقولنا بعض ج ب ولا شي من ب ا فبعض ج ليس ا قوله
على صدق الاكبر على كل الاصغر متعلق بقوله ان يستدل
بصدق الاوسط على كل الاوسط وصدق الاكبر على كل ما صدق
عليه الاوسط وقوله او بعضه بعد قوله على صدق الاكبر على كل الا
صغر معطوف على كل الاصغر تقديره على صدق الاكبر على بعض
الاصغر متعلق بقوله او بعضه بعد قوله بصدق الاوسط على كل
الاصغر وبقوله صدق الاكبر على كل ما صدق عليه الاوسط ا
تقديره او يستدل بصدق الاوسط على بعض الاصغر وصدق الاكبر
على كل ما صدق عليه الاوسط على صدق الاكبر على بعض الاصغر
قوله او سلبه عن كله معطوف على قوله صدق الاكبر على كل الاصغر
متعلق بقوله صدق الاوسط على كل الاصغر وبقوله او سلبه عنه
تقديره او يستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر وسلب الاكبر
عن كل ما صدق عليه الاوسط على سلب الاكبر عن كل الاصغر
قوله او بعضه الاخير معطوف على كله متعلق بقوله او بعضه بعد قوله
بصدق الاوسط على كل الاصغر وبقوله او سلبه عنه تقديره ا

او يستدل

او يستدل بصدق الاوسط على بعض الاصغر وسلب الاكبر
عن كل ما صدق عليه الاوسط على سلب الاكبر عن بعض الاصغر
الثاني الشكل الثاني شرط انتاجه اختلاف مقدمتيه بالكيف
اي بالسلب والايجاب لجواز اشتراك المتفقات والمختلفات في
ايجاب شي واحد عليهما وفي سلب شي واحد عنهما فح يتالف
القياس في الشكل الثاني من موجبتين في بعض المواد مع توافق
الطرفين في بعضها مع تباينهما وكذا يتالف من سالبتين في بعض
المواد مع توافقهما وفي بعضها مع تباينهما فلم يستلزم شيئا منهما
على التعيين وهو الاختلاف الموجب للعقم كقولنا كل انسان حيوان وكل
ناطق حيوان والحق التوافق وهو كل انسان ناطق ولو بدل بالكبرى
قولنا وكل فرس حيوان كان الحق التباين وهو لا شي من الانسان
بفرس وكقولنا لا شي من الانسان بفرس ولا شي من الانسان
بفرس والحق التوافق وهو قولنا كل انسان ناطق ولو بدل بالكبرى
قولنا ولا شي من الحمار بفرس كان الحق التباين وهو قولنا لا شي
من الانسان بحمار وكلية الكبرى لانها لو كانت جزئية يلزم
الاختلاف الموجب للعقم كقولنا كل انسان ناطق وبعض الحيوان
ليس بناطق اي بعض الفرس ليس بناطق والصادق
في الاول التوافق وهو كل انسان حيوان وفي الثاني التباين
وهو قولنا لا شي من الانسان بفرس وكقولنا لا شي من الا
نسان بفرس وبعض الحيوان فرس وبعض الصهال فرس

والحق في الاول التوافق وهو قولنا كل الانسان حيوان وفي الثاني
التباين وهو قولنا لا شي من الانسان بصهال فسقط بمقتضى
الشرط الثاني ثمانية اضرب وهي الحاصلة من كل واحدة من الجزئيتين
كبرى مع المحصورات الاربع صغرى وبمقتضى الشرط الاول سقط
اربعة اخرى وهي الحاصلة من الموجبة الكلية كبرى مع كل واحدة
من الموجبتين صغرى ومن السالبة كبرى ومع كل واحدة من السالبتين
صغرى فبقي الضروب المنتجة اربعة الموجبة الكلية صغرى مع السا
لبة الكلية كبرى والسالبة الكلية صغرى مع الموجبة الكلية كبرى
والموجبة الجزئية صغرى مع السالبة الكلية كبرى والسالبة الجزئية
صغرى مع الموجبة الكلية كبرى فالشكل الثاني ان يستدل بصدق
الاوسط على كل الاصغر وسلب الاوسط عن كل الاكبر كقولنا كل
ج ب ولا شي من ا ب او بعكسه اي يستدل بسلب الاوسط
عن كل الاصغر وصدق الاوسط على كل الاكبر كقولنا لا شي من ج ب
وكل ا ب على سلب الاكبر عن كل الاصغر وهو قولنا لا شي من
ج ا فقوله على سلب الاكبر عن كل الاصغر متعلق بالضربين الاولين
فان نتيجتهما واحدة وهي السالبة الكلية او يستدل بصدق الاوسط
على بعض الاصغر وسلب الاوسط عن كل الاكبر كقولنا بعض ج ب
ولا شي من ا ب او يستدل بسلب الاوسط عن بعض الاصغر
وصدق الاوسط على كل الاكبر كقولنا ليس بعض ج ب
وكل ا ب على سلب الاكبر عن بعض الاصغر كقولنا ليس بعض ج ا

١٥

٢٢

فقوله على سلب الاكبر عن بعض الاصغر متعلق بالضربين الا
خيرين فان نتيجتهما واحدة وهي سالبة جزئية وشرط انتاج هذه الضروب
الاربعة احد الامرين اما اتحاد زمان السلب والايجاب او
صدق الدوام على احد المقدمتين اما الدوام بحسب الذات
او الدوام بحسب الوصف وذلك لانه اذا لم يتحقق واحد
من الامرين لم ينتج القياس كقولنا كل قمر منخسف بالضرورة
وقت حيلولة الارض بينه وبين الشمس لا دائما ولا شي
من القمر بمنخسف وقت التربيع بينه وبين الشمس لا دائما مع كذب
قولنا ليس بعض القمر بقمر بالامكان العام الثالث واما
الشكل الثالث فيشترط لانتاجه ايجاب الصغرى وكلية احديهما اما ايجاب
الصغرى فانها لو كانت سالبة يلزم الاختلاف الموجب للعقم
كقولنا لا شي من الانسان بفرس وكل انسان حيوان وكل انسان
ناطق والحق في الاول التوافق وهو كل فرس حيوان وفي الثاني
التباين وهو لا شي من الفرس بناطق ولو بدل الكبرى قولنا
لا شي من الانسان بصهال او لا شي من الانسان بحمار
يصير الكبرى سالبة والحق في الاول التوافق وهو كل فرس
صهال وفي الثاني التخالف وهو لا شي من الفرس بحمار واما كلية
احدى المقدمتين فلانهما لو كانتا جزئيتين يلزم الاختلاف
الموجب للعقم كقولنا بعض الحيوان انسان وبعض الحيوان
ناطق وبعض الحيوان فرس والحق في الاول التوافق و

حيوان

وهو كل انسان ناطق وفي الثاني التباين ولا شيء من الانسان
بفرس ولو بدل بالكبرى قولنا ليس بعض الحيوان بناطق او ليس
بعض الحيوان بفرس صار الكبرى سالبة والحق في الاول
التوافق وفي الثاني التباين فاذا اسقط عشرة اضرب ثمانية
من الشرط الاول وهي حاصلة من سالبتين صغرى مع المحصورات
الاربع كبرى وضربان من الشرط الثاني وهما الضربان الحاصلان
من موجبة جزئية صغرى مع الجزئيتين كبرى بقي الضروب المنتجة
ستة الصغرى الموجبة الكلية مع المحصورات الاربع والصغرى
الموجبة الجزئية مع الكليتين ولا ينتج هذا الشكل الا جزئية لان اخص
ضروب هذا الشكل الموجبتان الكليتان والكليتان والكبرى سالبة
وهما لا ينتجان كلية لجواز كون الاصغر اعم من الاكبر كقولنا كل انسان
حيوان وكل انسان ناطق ولا شيء من الانسان بفرس و
في
والصادق في الاول بعض الحيوان ناطق وفي الثاني ليس
بعض الحيوان بفرس واذا لم ينتج هذان الضربان الكلي لم ينتجه الباقي
لكونهما اخص من الضروب الباقية فان الاول اخص من كل
ضرب يتالف من موجبتين والثاني اخص من كل ضرب
يتالف من موجبة وسالبة ومتى لم ينتج الاخص شيئا لم ينتج
الاعم والا لانتجه الاخص لان نتيجة الاعم لازمة له والاعم
لازم للاخص ولازم اللازم لازم فالشكل الثالث مئونته
ان يستدل بصدق الطرفين الاصغر والاكبر على كل الاوسط

كقولنا

كقولنا كل ج ب وكل ب ا او يصدق احد الطرفين على
كل الاوسط والطرف الاخر على بعض الاوسط وهو على
وجهين احدهما ان يستدل بصدق الاصغر على كل
الاوسط وصدق الاكبر على بعض الاوسط كما لو بدل الكبرى
المذكورة في المثال قولنا بعض ب ا وثانيهما ان يستدل
بصدق الاكبر على كل الاوسط وصدق الاصغر على بعض
الاوسط كما لو بدلنا الصغرى قولنا بعض ب ج على صدق
الاكبر على بعض الاصغر اي يستدل بالضروب الثلثة على
صدق الاكبر على بعض الاصغر كقولنا بعض ج ا او يستدل
بصدق الاصغر على كل الاوسط وسلب الاكبر على كل الاوسط
او سلب الاكبر عن بعض الاوسط كقولنا كل ب ج ولا شيء من
ب ا او ليس بعض ب ا او يستدل بصدق الاصغر على
بعض الاوسط وسلب الاكبر عن كل الاوسط كقولنا بعض
ب ج ولا شيء من ب ا على سلب الاكبر عن بعض الاصغر اي
يستدل بالضروب الثلثة على سلب الاكبر عن بعض الاصغر
كقولنا ليس بعض ج ا الرابع الشكل الرابع شرط انتاجه
ان لا يجتمع فيه خستان السلب والجزئية لا في مقدمة واحدة ولا
في مقدمتين سواء كانتا من جنس واحد كما اذا كانت المقدمتان
سالبتين او جزئيتين او من جنسين كما اذا كانت احديهما سالبة
والاخرى جزئية اللهم الا اذا كانت الصغرى موجبة جزئية

فانه يجب ان يكون الكبرى سالبة كلية اذ ذاك اما الاول
اى عدم اجتماع الخستين فيه على تقدير عدم كون الصغرى موجبة
جزئية فانه لو اجتمع الخستان فيه على تقدير ان لا يكون الصغرى
موجبة جزئية يلزم الاختلاف الموجب للعقم كقولنا لا شى من الانسان
بفرس و لا شى من الحمار بانسان او لا شى من الصهال بانسان
والحق فى الاول التباين وهو لا شى من الفرس بحمار وفى الثانى
التوافق وهو كل فرس صهال ولو بدل بالكبرى قولنا بعض
الحيوان انسان او بعض الناطق انسان صار الكبرى موجبة
جزئية والصغرى سالبة كلية والحق فى الاول التوافق وهو كل
فرس حيوان وفى الثانى التباين وهو لا شى من الفرس بناطق
وكقولنا بعض الحيوان ليس بانسان وكل ناطق حيوان او كل
فرس حيوان والحق فى الاول التوافق وهو كل انسان ناطق
وفى الثانى التباين وهو لا شى من الانسان بفرس وكقولنا
كل ناطق انسان وبعض الحيوان ليس بناطق او بعض الحمار
ليس بناطق والحق فى الاول التوافق وهو كل انسان
حيوان وفى الثانى التباين وهو لا شى من الانسان بحمار وهذه
القراين اخص مما اجتمع فيه خستان الا المركب من الصغرى
الموجبة الجزئية والكبرى السالبة الكلية والمركب من الموجبتين
الجزئيتين لان القراين التى اجتمعت فيها خستان احدى
عشرة الصغرى الموجبة الكلية مع الكبرى السالبة الجزئية

والصغرى

والصغرى الموجبة الجزئية مع الكبرى السالبة الكلية والسالبة الجزئية
والموجبة الجزئية والصغرى السالبة الكلية مع الكبرى السالبة الكلية
والسالبة الجزئية والموجبة الجزئية والصغرى السالبة الجزئية مع المحصورات
الاربع والقرينة الاولى من القراين المذكورة وهى المركبة من
سالبتين كليتين اخص من سالبتين جزئيتين ومن صغرى
سالبة كلية وكبرى سالبة جزئية ومن سالبة جزئية صغرى
وكبرى سالبة كلية والقرينة الثانية من القراين المذكورة
وهى المركبة من صغرى سالبة كلية وكبرى موجبة جزئية اخص
من الصغرى السالبة الجزئية والكبرى الموجبة الجزئية والقرينة
الثالثة من القراين المذكورة وهى المركبة من الصغرى السا
لبة الجزئية والكبرى الموجبة الكلية اخص من الصغرى
السالبة الجزئية والكبرى الموجبة الجزئية والقرينة الرابعة من
القراين المذكورة وهى المركبة من الصغرى الموجبة الكلية والكبرى
السالبة الجزئية اخص من الصغرى الموجبة الجزئية والكبرى
السالبة الجزئية ومتى لم ينتج الاخص لم ينتج الاعم فقد ثبت عدم
انتاج تسع قراين من الشرائط الامر الاول واما الثانى
وهو كون الكبرى سالبة كلية اذا كانت الصغرى موجبة
جزئية فلانه لو لم يكن كذلك يلزم الاختلاف الموجب للعقم
كقولنا بعض الحيوان انسان وكل ناطق حيوان او كل
فرس حيوان والحق فى الاول التوافق وهو كل انسان ناطق

وفي الثاني التباين وهو لا شي من الانسان بفرس وهي
اخص من الموجبتين الجزئيتين ومتى لم ينتج الاخص لم ينتج الاعم
فسقط بالشرط الثاني ضربان اخران فالمنتج من الضروب
خمسة الصغرى الموجبة الكلية مع الثلث والصغرى
الموجبة الجزئية مع الكبرى السالبة الكلية والصغرى السالبة
الكلية مع الكبرى الموجبة الكلية والاربعة الاول لا ينتج الا جزئية
لجواز ان يكون الاصغر اعم من الاكبر كقولنا كل انسان حيوان
وكل ناطق انسان ومتى لم ينتج هذا الضرب كليا لم ينتج الثاني
كليا لكونه اخص من الباقي وكقولنا كل انسان حيوان ولا شي من
الفرس بانسان ومتى لم ينتج هذا الضرب كليا لم ينتج الصغرى الموجبة
الجزئية مع الكبرى السالبة الكلية كليا لكونه اخص منه واما الصغرى
السالبة الكلية مع الكبرى الموجبة الكلية فينتج سالبة كلية نحو لا شي
من الانسان بفرس وكل ناطق انسان فينتج لا شي من الفرس
بناطق فالشكل الرابع هو ان يستدل بصدق الاصغر على
كل الاوسط وصدق الاوسط على كل الاكبر كقولنا كل ب ج
وكل ا ب او بصدق الاصغر على كل الاوسط وصدق
الاوسط على بعض الاكبر كقولنا كل ب ج وبعض ا ب
على صدق الاكبر على بعض الاصغر كقولنا بعض ج ا اي
يستدل بهذين الضربين على صدق الاكبر على بعض
الاصغر او يستدل بصدق الاصغر على كل الاوسط و

وسلب الاوسط

وسلب الاوسط عن كل الاكبر كقولنا كل ب ج ولا شي من ا ب او يستدل
بصدق الاصغر على بعض الاوسط وسلب الاوسط عن كل الاكبر كقولنا
بعض ب ج ولا شي من ا ب على سلب الاكبر عن بعض الاصغر اي يستدل
بهذين الضربين على سلب الاكبر عن بعض الاصغر او يستدل بسلب الاصغر
عن كل الاوسط وصدق الاوسط على كل الاكبر على سلب الاكبر
عن كل الاصغر والعراض الخامسة [illegible]
العراض الخامسة المبحث عشرون اربع [illegible] منها [illegible]
[illegible] المتصلة الموجبة [illegible] ومن وضع مقدمها او
رفع تاليها واثنتان من الاربع [illegible] من المنفصلة الحقيقية الموجبة العنادية
او مانعة الجمع الموجبة العنادية ومن وضع احد جزئيها من المنفصلة الحقيقية
الموجبة العنادية او مانعة الخلو الموجبة العنادية ومن رفع احد جزئيها وتسع عشرة
اقترانية اربع في الشكل الاول واربع في الشكل الثاني وست في الشكل
الثالث وخمس في الشكل الرابع والكلام المستقصى والاقوال الشارحة
واجزائها والحجج واجزائها واحكامها واقسامها وشرائطها في الكتب المنطقية
[illegible] والمتن لكون الشرح من [illegible] الثالث المبحث الثالث
[illegible] الحجج ومن النقضا [illegible] منها الحجة والحجة اما ان يكون عقلية بان يكون ماخوذة
من العقل [illegible] الى السماع او نقلية بان يكون السماع مدخل فيها والاول

كقولنا العالم ممكن وكل ممكن له سبب فالعالم له سبب واما كقولنا تارك المامور به
عاص لقوله تعالى افعصيت امري وكل عاص يستحق العذاب لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان
له نار جهنم لا يقال الحجة منحصرة فيما ذكرتم اذ يجوز ان يكون الحجة مركبة من العقل والنقل فيكون الحجة اما عقلية محضة
او نقلية محضة او مركبة منهما لانا نقول النقلي المحض بحيث لا يمكن للعقل فيه مدخل محال
فان الحجة سواء كانت عقلية او نقلية لها صورة ومادة فصورتها عقلية لا مدخل للسماع فيها
ومادتها موقوفة صدقها على النقل فالنقلي المحض محال فالحصر في العقلي والنقلي على الوجه الذي
ذكرنا ثابت اللهم الا ان يراد بالنقلي المحض ما يكون مقدماته قضايا ثبتت بالنقل فح لا يكون
الحجة منحصرة في العقلي المحض والنقلي المحض بل يتحقق قسم ثالث وهو المركب من العقلي
والنقلي بان يكون احدى مقدمتيه ثابتة بالعقل والاخرى بالنقل كقولنا الوضوء عمل
وكل عمل لا يصح الا بالنية لقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات فان المقدمة الاولى
عقلية والثانية نقلية والمصنف اعتبر الوجه الاول فجعل قسمين العقلي والنقلي والامام الرازي
اعتبر الوجه الآخر فجعل له اقسام عقلي محض ونقلي محض ومركب منهما والاولى
ان الحجة العقلية اما ان يكون مقدماتها قطعية ضرورية او مكتسبة وتسمى برهانا
او دليلا واما ان يكون مقدماتها ظنية او مشهورة وتسمى خطابة
وامارة واما ان يكون مقدماتها مشتبهة باحديهما اي بالقطعية او بالظنية
والمشهورة وتسمى مغالطة فالبرهان قياس مؤلف من مقدمات
قطعية منتج لنتيجة قطعية والامارة قول مؤلف من مقدمات
ظنية صرفة او مشهورة صرفة او مختلط منها او احديهما من قطعية مفيدة
ظنية والمغالطة قول مؤلف من قضايا شبيهة بالقطعية او بالظنية او بالمشهورة

والمبادي العقـ

والمبادي العقلية لما ذكر اقسام الحجة العقلية التي هي البرهان والخطابة
والمغالطة اراد ان يبين مباديها وهي القضايا التي يؤلف منها الحجة
فقدم مبادي البرهان والمبادي العقلية هي المبادي الاولى للبرهان
وهي القضايا التي يجزم العقل بمجرد تصور طرفيها سواء كان تصور طرفيها بالكسب
او بالبديهة او تصور احدهما بالكسب وتصور الآخر بالبديهة كقولنا الكل
اعظم من الجزء والكل في وجوده محتاج الى جزئه وتسمى اوليات وبديهيات
او قضايا يجزم العقل بها لا بمجرد تصور طرفيها بل بوسط يتصور الذهن
عند تصور طرفيها مثل الاربع زوج فان العقل يجزم بان الاربع زوج
لا بمجرد تصور طرفيها بل بوسط تصوره عند تصور الزوج والاربعة
وهو الانقسام بمتساويين فان العقل عند تصور الزوج والاربعة
تصور الانقسام بمتساويين فحصل عند تصوره قياس وهو ان الاربعة
منقسم بمتساويين وكل منقسم بمتساويين زوج فالاربعة زوج وتسمى
قضايا قياساتها معها لانه عند تصور الطرفين يكون الوسط متصورا فيحصل
القياس من تصور الطرفين والوسط او قضايا يجزم العقل بها اي قضايا
يجزم العقل بها لا بمجرد طرفيها بل بواسطة الحس الظاهر كقولنا الشمس مضيئة
والنار حارة او الحس الباطن مثل علمنا بان لنا خوفا وغضبا وجوعا
وعطشا وتسمى هذه القضايا مشاهدات وحسيات فان الحاكم هو العقل
ولكن بواسطة الحس والحس الآخر هو حس السمع مثل ان يخبر عن محسوس
ممكن وقوعه جمع كثير يجزم العقل بامتناع تواطيهم على الكذب وتسمى
تلك القضايا متواترات كعلمنا بالاشخاص الماضية والبلدان النائية
وانما اعتبر كون الخبر عن محسوس لان غير المحسوس لا يفيد خبر الجمع
الكثير عنه الجزم وانما اعتبر ان يكون ممكن الوقوع لان ما يستحيل
وقوعه لا يحصل الجزم بالخبر عن وقوعه وان كان المخبر عنه جمع كثير

وسمي الحس حاكما لان الحكم بسببه
او قضايا يجزم بها العقل و
الحس والحس صح

غير محصور لكثرة واعتبر جزم العقل بامتناع تواطئهم على الكذب
اذ لو لم يجزم العقل بامتناع تواطئهم على الكذب لانسد جزمهم بالمحسوس
او قضايا يجزم العقل بها والحس هو غير حس السمع مثل ان سائلا
ترتب شيء على غيره مرارا كثيرة يحكم العقل بانه ليس على سبيل
الاتفاق لكن بسبب انضمام قياس خفي اليها وهو انه لو كان الترتب
المذكور اتفاقيا لما كان دائما ولا اكثريا فيكون كالحكم بان شرب السقمونيا
مسهل بسبب مشاهدة الاسهال عقيبه مرارا كثيرة ويتبع تلك القضايا
بالجزئيات وتكفي المشاهدة مرة او مرتين لانضمام قياس اليها
كالحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس لاختلاف هيآت تشكلات
النور فيه بسبب قربه وبعده من الشمس ويسمى حدسيات والفرق
بين الفكر والحدس ان الاوسط اذا انتهض النفس لطلبه
فهو الفكر وان حصل الاوسط للنفس من غير شوق وطلب او
عقيب شوق وطلب من غير حركة وتمثل بما هو وسط له فهو الحدس
وفصل الفرق بين الحدس والتجربة ان التجربة يتوقف على ان يفعل
على فعل بعض الاسباب حتى يحصل المطلوب بواسطته فان الانسان
لم يجرب الدواء اما بتناوله او باعطائه غيره مرة بعد اخرى
لا يمكنه الحكم عليه بكونه مسهلا بخلاف الحدس فانه لا يتوقف على
ذلك وقد يرد على واحد واحد من هذه المبادي اعتراضات وشكوك كل منها
لكنها لم يتعرض المصنف لها اعرضنا عنها   واما الخطابيات
[illegible] لما فرغ من مبادي البرهان شرع في مبادي الخطابة فمنها المظنونات
وهي مقدمات يحكم العقل بها مع تجويز نقيضها تجويزا مرجوحا كقولهم
فلان يطوف بالليل فهو سارق وبناء على الظن الحاصل بان
كل من يطوف بالليل فهو سارق واما المشهورات فهي قضايا اعترف

بها الجمهور اما لمصلحة عامة تتعلق بنظام احوالهم مثل العدل حسن والظلم قبيح
او بسبب رقة مثل قولنا مواساة الفقراء محمودة او بسبب حمية مثل قولنا كشف
العورة مذموم ويعرف الفرق بين المشهورات وبين الاوليات بان الانسان
لو خلي نفسه عن جميع الهيآت الطبيعية والخلقية وقدر انه خلق دفعة من غير
ان شاهد احدا او مارس عملا ثم عرض عليه هذه القضايا فانه لا يحكم بها بل يتوقف فيها
واما في الاوليات فانها اذا عرضت عليه في هذه الحالة لم يتوقف في الحكم بها
واما مقدمات المغالطة فمنها الوهميات وهي قضايا كاذبة يحكم الوهم بها
في امور غير محسوسة قياسا على المحسوسة اذ الوهم تابع للحس فحكمه في غير
المحسوس كان بانكار ما يظن من كل موجود فانه جسم او حال في جسم ولولا بكونه
ان العقل والشرائع دفعتها لعدت من الاوليات وعلامة كذبها مساعدة
الوهم العقل في المقدمات المنتجة لنقيض حكمه فاذا وصلا الى النتيجة نكص الوهم
على عقبيه واستبعدها وقد يستعمل في المغالطة المخيلات وهي قضايا تذكر
لترغيب النفس في شيء او تنفيرها عنه وتؤثر في النفس عند ورودها تأثيرا عجيبا
من قبض او بسط وقد يكون صادقة واكثر ما يستعمل في القياسات الشعرية من المخيلات فانما يستعمل به
مثل قولهم الزبيب في الخمر المحرم ياقوتة سيالة فتنبسط النفس وترغب
فيها وقولهم المرغب عن العسل العسل مرة مقيئة فتنتزع عنها الطبع **قال**
والثانية ما يصح **اقول** لما فرغ من الحجة العقلية شرع في الحجة النقلية والثانية
اي الحجة النقلية دليل صح نقله ممن تعرف صدقه عقلا وهم الانبياء عليهم
لان الدليل العقلي دل على صدقهم لانهم ادعوا الصدق واظهروا المعجزة على وفق
ما ادعوا وذلك يدل على صدقهم عقلا وانما قال عقلا لانه يمتنع صدقهم ان يعرف
بالنقل والدليل النقلي انما يفيد اذا تواتر عندنا لانه اذا لم يتواتر يحتمل
كذب الناقلين فلا يحصل اليقين ولا بد ان يتواتر عندنا لان التواتر
عند غيرنا لم يفد لنا اليقين وعلينا عرض رواة العربية مفرداتها واعرابها

وتصريحها من كتابها لان النقل انما يفيد المقصود بحسب الدلالة الوضعية والدلالة الوضعية انما تستفاد من رواة اللغة فلو لم يكونوا معصومين احتمل كذبهم فلا يحصل اليقين بالمقصود وعلى عدم الاشتراك فانه لو كان مشتركا احتمل ان يكون المعنى الذي فهمناه من المشترك غير المراد وعلى عدم المجاز وعدم الاضمار وعدم التخصيص لان احتمال احد هذه الثلثة يمنع الجزم بما هو الظاهر فلا يفيد اليقين وعلى عدم النسخ لان احتمال النسخ يمنع الجزم بثبوت المراد في الزمان الثاني الذي ورد فيه الناسخ وعلى عدم المعارض العقلي الذي لو كان لرجح على النقل اذ العقل اصل النقل لتوقف صدق النقل على العقل فلو لم يرجح المعارض العقلي على النقل لرجح النقل عليه او وقعا في حيز التعارض والاول يوجب تكذيب الاصل الذي هو العقل لتصديق الفرع الذي هو النقل وتكذيب الاصل لتصديق الفرع يستلزم تكذيب الاصل لتصديق الفرع تكذيب الفرع ايضا لان تصديق الفرع مبني على تصديق الاصل فاذا انتفى هذا اذا رجح النقل على العقل واما اذا وقعا في حيز التعارض لم يحصل التعين في مقتضى النقل فثبت عدم اليقين مع وجود المعارض العقلي

قال الفصل الرابع **اقول** لما فرغ من الفصل الثالث شرع في الفصل الرابع في احكام النظر وذكر فيه مباحث الاول ان النظر الصحيح يفيد العلم الثاني انه كاف في معرفة الله تعالى الثالث في وجوبه الاول ان النظر الصحيح يفيد العلم مطلقا والسمنية منهم السمنية ومنع المهندسين عنه في الالهيات فلا يمكن الوصول الى العلم الكامل بها ... ان المقصود فيها الاخذ بالاحرى والاولى واما الجزم فلا سبيل اليه واعتبروا في الهيئات والعدديات لنا ان النظر الصحيح المستجمع للشرائط يفيد العلم مطلقا سواء كان في التصورات

اى من

٢٨

او التصديقات الالهية او في غير الالهية اما في التصورات فظاهر في الاقوال الشارحة واما في التصديقات مطلقا فلانا نعلم بالضرورة ان من علم لزوم شئ لشئ كلزوم طلوع الشمس لوجود النهار في سالبها او عدم طلوع الشمس علم من الاول اى العلم بوجود الملزوم اى لوجود النهار وجود اللازم اى طلوع الشمس ومن الثاني اى العلم بعدم اللازم اى عدم طلوع الشمس عدم الملزوم اى عدم وجود النهار وايضا فانا متى علمنا ان العالم ممكن وان كل ممكن فله سبب علمنا ان العالم له سبب فثبت ان الفكر الصحيح في الالهيات يفيد العلم لان الدليل الذي ذكرناه ... بالنسبة الى الالهيات ولزم منه بطلان المذهبين **قال** احتج السمنية **اقول** احتج السمنية بوجوه الاول ان العلم الحاصل عقيب النظر ان كان ضروريا لما كان خلافا اى لما وقع خلاف لان الضروري اي ... لكن كثيرا ما يختلف الامر خلافا اى يظهر خطاؤه وان كان نظريا عاد الكلام في لازم النظر الثاني ولزم التسلسل قال شيخ على ... بان يكون العلم الحاصل عقيب النظر بالنظر وعاد الكلام في لازم النظر الثاني لزوم التسلسل فانه يجوز ان يكون لازم النظر الثاني ضروريا لانا اذا كان العلم الحاصل عقيب النظر نظريا لزم ان يكون لازم النظر الثاني كذلك في الالزام المحكم والتخصيص لا تخصيص وجه لزم التسلسل وللسائل ان يقول يتوجه هذا الوجه على الوجه الذي ذكره المص ليس لنستعمل اما اولا فلان العلم الحاصل عقيب النظر هو ما حصل النظر وما حصل النظر هو نظري فالترديد فيه ... واما ثانيا فلان العلم الحاصل عقيب النظر اذا كان نظريا يكون لازما للنظر المتقدم فلا يحتاج الى نظر ثان حتى يعود الكلام في لازم النظر الثاني اعلم ان الامام ذكر هذا الوجه في المحصل على وجه لا يرد عليه شيء مما ذكرنا فانه قال العلم بان الاعتقاد الحاصل عقيب النظر علم لا يجوز ان يكون

وعُلم مع ذلك العلم وجودُ الملزوم وهو وجود النهار فيهم

الدليل الاول قياس استثنائي وهو عام والثاني قياس اقتراني وخاص بالالهيات فالاول لرد الثاني والثاني لرد الاول ... فالاول رد والثاني ... ان يحمل الاول والثاني ... تحصيلا ... وان يكون لكل واحد منهما ... المذهبين

الحق ان يوجه كلام المص على ما ذكر الامام وان كانت عبارته قاصرة عنه ويحمل ... وان استلزامه حوابا لما نقال لو كان ... وما استلزامه لكان ... النظر مفيد العلم ومستلزما له ... ونظريا ... باستلزامه له اما ضروريا او نظريا ... ما ذكر هناك فكانه اشار الى ... السؤال كما امكن ايراده بالقياس ... يمكن بالقياس الى ... الملازم ... الجواب واحد ... النظر مستلزما له

ضروريا لأن كسبها يستلزم الدور أو التسلسل وهو ممتنع ولعل المصنف أراد هذا ولكن عبارته لا تثبت الوجه الثاني أن المطلوب إن كان معلوما فلا طلب لامتناع طلب المعلوم ولعدم الفائدة في طلبه وإن لم يكن معلوما فإذا حصل فكيف يعلم أنه المطلوب الوجه الثالث أن الذهن لا يقوى على استحضار مقدمتين معا لأنا نجد من أنفسنا أنا متى التفتنا إلى مقدمة تعذر علينا في تلك الحالة توجه الذهن إلى مقدمة أخرى فالحاصل في الذهن أبدا ليس إلا العلم بمقدمة واحدة والمقدمة الواحدة لا تنتج إلا اتفاقا والجواب عن الأول أن العلم المطلوب الحاصل عقيب النظر الصحيح والعلم باستلزام المقدمتين على الهيئة الخاصة للمطلوب ضروري قوله لو كان ضروريا لما كان خلافه أي لما ظهر خطأه قلنا الملازمة ممنوعة ونفي اللازم ممنوع فإن ظهور الخطأ بعد النظر الصحيح ممنوع ولقائل أن يقول اختار هذا الشق وهو أن العلم الحاصل عقيب النظر الصحيح ضروري والجواب ليس بمستقيم أما أولا فلأن العلم الحاصل عقيب النظر والمستفاد من النظر نظري لا محالة أراد بكونه ضروريا أن كل من حصل له العلم بالمقدمتين على الهيئة الخاصة حصل له العلم بالنتيجة ضرورة لا أنه حصل من غير نظر لأنا نقول لا يكون حينئذ الجواب مطابقا للسؤال لأن الضروري في السؤال ما هو مقابل النظري لا الضروري بهذا المعنى ولهذا جعل النظري في مقابله عند الترديد وأما ثانيا فلأنه لا يكون حينئذ قوله وظهور الخطأ بعد النظر ممنوعا فإن امتناع ظهور الخطأ بعده لازم للضروري الذي هو مقابل للنظري لا الضروري بهذا المعنى وأما ثانيا فلأنه لا مدخل لقوله والعلم باستلزام المقدمتين معا على الهيئة الخاصة له ضروري في الجواب بهذا التقرير والجواب عن الوجه الأول على ما يدل عليه عبارته أكثر ظاهرا وأما على الوجه الذي قرره الإمام فبأن يقال العلم بأن الاعتقاد الحاصل عقيب النظر علم ضروري وأنه إذا حصل العلم بالمقدمتين بالضرورة أو النظر

7

٣٩

والعلم بالنتيجة الخاصة فيستلزم الاعتقاد الحاصل عقيب النظر الصحيح علم أن هذا الاعتقاد علم أمر غير افتقاد إلى نظر والحاصل أن التصديق بأن الاعتقاد الحاصل عقيب النظر علم ضروري وإن كان المحكوم عليه في هذا التصديق وهو الاعتقاد الحاصل عقيب النظر حصل بالنظر قوله لو كان ضروريا لما ظهر بعد خطأ قلنا ظهور الخطأ بعد النظر الصحيح ممنوع واختار الإمام في المحصل أن العلم بأن الاعتقاد الحاصل عقيب النظر نظري والتسلسل لازم لأن لزوم النتيجة عن المقدمتين إذا كان ضروريا أو كان المقدمتان ضروريتين أو منتهيتين إلى المبادئ بواسطة شأنها كذلك وعني بعلم ضروري أي المعنى ضروري أي بمعنى غير المفروض أن الحاصل علم من غير توقف على شيء آخر ولا يلزم التسلسل وإنما اختار الإمام من الترديد الشق الثاني وهو أنه نظري لأن هذا التصديق متوقف على الاعتقاد الحاصل عقيب النظر لأنه هو المحكوم عليه في هذا التصديق وهو النظري وما يتوقف على النظري نظري على رأي الإمام واختار الإمام في بعض كتبه أنه ضروري على معنى أن كل من حصل له علمان أعني المقدمتين المطلوب يكون الحاصل علما واحدا عن الوجه الثاني بأن طرفي المطلوب معلومان والنسبة بينهما مجهولة أي يكون النسبة الإيجابية والسلبية معلومين ولم يحصل عند العقل أن أيهما واقع على التعيين قوله إذا كان معلوما فلا طلب قلنا إذا كان المطلوب معلوما على هذا الوجه لم يمتنع طلبه لا من حيث التصور بل توجه الذهن لطلب حصول أحدهما أي الحكم الإيجابي والسلبي على التعيين قوله إذا حصل كيف يعرف أنه المطلوب قلنا إذا حصل حكم الإيجاب أو السلب على التعيين الذي هو المطلوب تعين وعلم بواسطة تصور الطرفين أن الحاصل هو العلم المطلوب على أن قولهم إذا حصل كيف يعلم أنه مطلوب بلا وجه لأن المطلوب هو العلم الذي هو لازم النظر وهو حاصل وإن لم يحصل العلم بأنه هو المطلوب لأن العلم اللازم للنظر غير العلم

بانه هو المط ولم يلزم من انتفاء الثاني انتفاء الاول واجيب عن الجواب
بالتصديق وان كان دليلهم ساقطا للتصور ايضا لان الجواب عن
التصور قد تقدم واجيب عن الوجه الثالث بان الذهن ينحصر
المقدمتين معا كما ينحصر طرفي الشرطية ويحكم باللزوم في المتصلة
او المعاندة في المنفصلة بينهما وذلك يدل على اجتماع العلمين دفعة امكانه
واحدة في الذهن لان الحكم بالملازمة او المعاندة موقوف على تصورهما
معا لامتناع الحكم بالملازمة او المعاندة بين الشيئين بدون تصورهما
معا ولقائل ان يقول التصديق الذي هو لازم النظر انما يستفاد
من القول المؤلف من القضيتين اللتين كل منهما يشتمل على الحكم و
على تصوره ولا يكفي تصور الطرفين وتصور الحكم في حصول العلم
بل لابد فيهما من الحكم ويعلم بالضرورة ان الحكمين لا يمكن ان يحصلا
دفعة واحدة وان امكن تصورهما معا والحق ان يقال ان الفكر
من الاسباب المعدة لحصول العلم المط وكذلك المقدمتان
والاسباب المعدة لا يلزم اجتماعها بل يجوز ان يحصل واحد بعد
واحد **قال** احتج المهندسون **اقول** احتج المهندسون المنكرون لافادة
الفكر العلم في الالهيات بوجهين الاول لو كان الفكر مفيد العلم في الا
لهيات لحصل عقيب الفكر العلم بثبوت امر الى ذات الله تع واللازم
باطل فالملزوم كذلك اما الملازمة فظاهرة واما بطلان اللازم
فلان العلم بثبوت امر الى ذات الله تع هو التصديق والتصديق
موقوف على تصور المحكوم عليه وبه لامتناع العلم باثبات امر الى
غيره بدون تصور كل منهما فلو حصل العلم بثبوت امر الى ذات الله تع
لكان ذات الله تع متصورة لكن ذات الله تع غير متصورة فانه غير معقولة
ولا حاجة التعقل لما سنذكره في الكتاب الثاني في الالهيات فلا يكون

ذات الله تعالى محكوما عليه والثاني ان اظهر الاشياء للانسان واقربها اليه هويته التي
يشير اليها كل احد بقوله انا ولم يمكن النظر مفيد العلم بها لانه لو كان مفيد العلم بها لما اختلف
العقلاء فيها واللازم بط اما الملازمة فظاهرة واما بطلان اللازم فلانك ترى في مباحث النفس
اختلافات كثيرة في ان النفس ما هي وكيف هي فان بعضهم قالوا ان النفس هي هذا الهيكل
المحسوس والى هذا ذهب كثير المعتزلة وجماعة من الاشاعرة وبعضهم قالوا ان النفس اجسام
لطيفة نورانية سارية في هذا الهيكل المحسوس سريان ماء الورد في الورد والنار في الفحم
وتلك السارية هي المخاطب المثاب المعاقب الحافظ لهذا الهيكل المحسوس عن
تطرق الفساد اليه ولذا اذا فارقته تداعى الى الانفكاك والى هذا مال امام الحرمين وطائفة عظيمة
من القدماء ومنهم من قال النفس جزء لا يتجزى في القلب والى هذا ذهب النظام وابن الرا
وندي ومنهم من قال النفس المزاج فما دام البدن على ذلك المزاج الذي تستحقه بحسب نوعه
كان مصونا عن الفساد فاذا خرج عن ذلك القدر من الاعتدال بطل المزاج وتداعى البدن
الى الانفكاك وهو مذهب القدماء من الاطباء ومنهم من قال عبارة عن النفس
الناطقة وهي جوهر مفارق لا متحيز ولا حال في المتحيز مدبر لهذا الهيكل المحسوس حافظ له
فانه مخاطب مثاب معاقب والى هذا مال المحققون من الحكماء واختيار الامام
الغزالي واكثر ارباب المكاشفات من الصوفية واذا كان حال الانسان مع اظهر الاشياء
له واقربها اليه ذلك فما ظنك بما بعدها عن الاوهام والعقول وهو ذات المبدع
المقدس عن احاطة العقل وادراك الوهم اياه واجيب عن الاول بان التصديق
يتوقف على تصور الطرفين باعتبار ما لا على تصور الطرفين بحقيقتهما وذات الله تعالى
كذلك اي متصور باعتبار ما فيجوز ان يتحقق التصديق باثبات امر اليه فيصح ان يكون
النظر في الالهيات مفيدا للعلم واجيب عن الثاني بان اختلاف العقلاء في

في مباحث النفس لا تقتضي عدم افادة النظر العلم لجواز ان يكون اختلافهم بسبب
عدم اتيانهم بالنظر الصحيح بسبب اخلالهم ببعض الشرائط المعتبرة في النظر الصحيح
وما ذكرتم لا يدل على امتناع العلم من النظر في الالهيات بل يدل على عسر العلم من
النظر في الالهيات ولا شك في عسره اذ الوهم يلابس العقل في ماخذه فان ما
خذ العقل في المسائل الالهية من الطبيعيات التي هي الطبيعيات والباطل يشا
كل الحق في مباحثه فان قضاء الوهم فيما ليس من المحسوسات باطل يشاكل الحق
فانه يحكم على ما ليس على ما ليس بمحسوس حكمه على المحسوس قياسا عليه ولاجل ان
الوهم يلابس العقل في ماخذه والباطل يشاكل الحق في مباحثه تخالفت في بحث
الالهيات الاراء وتصادمت الاهواء والسلف منعوا من البحث في الالهيات
الا للافراد من الاذكياء الذين لهم عقيدة صافية في الدين لا يتحرفون عنها بالشبهة
فروع الاول ان النظر الصحيح لما بين ان النظر الصحيح يفيد العلم ترتب عليه
فروع ثلثة الاول النظر الصحيح يعد الذهن لقبول النتيجة من مبداها والنتيجة تفيض عليه
عقيب النظر الصحيح بطريق العادة عند الشيخ ابي الحسن الاشعري اي النظر الصحيح
يستعقب العلم اطرادا والعادة بذلك كحصول الشبع عقب الاكل من غير وجوب و
وجوبا عند الحكماء اي النظر الصحيح يعد الذهن والنتيجة تفيض عليه عقيبه على سبيل الوجوب
وهو اختيار امام الحرمين وهو الاصح عند الامام وقالت المعتزلة النظر الصحيح يولد
النتيجة في الذهن ومعنى التوليد ان يوجب وجود شيء وجود شيء آخر قالوا الفعل الصا
در من الفاعل بلا وسط وهو المباشرة وبوسط هو التوليد كحركة اليد والمفتاح فان
حركة المفتاح بتوسط حركة اليد فيكون توليدا والنتيجة تولدت من الناظر بتوسط النظر
واحتجت الاشاعرة بان العلم الحادث بالنتيجة امر ممكن والله تعالى قادر على كل

الممكنات فاعل لجميعها ابتداء بالاختيار فلا يكون صدور العلم بالنتيجة عنه
واجبا بل واقعا عادة وللقائل ان يقول صدور العلم بالاختيار لا ينافي الوجوب
مطلقا بل ينافي الوجوب بغير الاختيار لجواز ان يكون الاثر الصادر من الفاعل
بالاختيار واجبا بالاختيار والمعتزلة لما اعتقدوا استناد افعال الحيوانات الى
انفسها واسندوا العلم الى الناظر بتوسط النظر حكموا بالتوليد والدليل على
بطلان التوليد ان العلم في نفسه ممكن فيكون مقدور الله تعالى فيمتنع وقوعه
بغير قدرته والدليل على ان حصول العلم بالنتيجة عقيب النظر الصحيح واجب
انه متى حصل العلم بالمقدمتين المشتملتين على شرائط الانتاج لزم العلم بالنتيجة سواء
فرضت عادة او لا فان كل من علم ان العالم متغير وكل متغير ممكن مع حضور هذين
العلمين في الذهن يمتنع ان لا يعلم ان العالم ممكن والعلم بهذا الامتناع ضروري
الفرع الثاني زعم الشيخ ابو علي بن سينا ان حضور المقدمتين في الذهن اعني
الصغرى والكبرى لا يكفي للعلم بانتساب الاكبر الى الاصغر بل لا بد بعد استحضار
المقدمتين من امر آخر وهو التفطن بكيفية اندراج المقدمة الجزئية تحت الكلية
اي العلم باندراج الاصغر تحت الاكبر فانه لو انتفى هذا العلم اعني العلم بالاندراج
لم يحصل العلم بالنتيجة كما اذا علم ان هذا الحيوان بغلة وعلم ايضا ان البغلة عاقرة
ثم مع العلم بهذه المقدمة الكلية رأى بغلة منتفخ البطن وظن انها حبلى لعدم
التفطن لاندراج هذه البغلة تحت قولنا كل بغلة عاقرة وهو حق قال الامام
وهذا ضعيف لان اندراج احدى المقدمتين تحت الاخرى اما ان يكون معلوما
مغايرا للمقدمتين وح يكون مقدمة اخرى لا بد منها في الانتاج ويكون
الكلام في كيفية التيامها مع الاوليين كالكلام في كيفية التيام الاوليين ويفضي ذلك الى

مالا نهاية له من المقدمات واما ان لا يكون معلوما مغايرا للمقدمتين وح
استحال ان يكون شرطا في الانتاج لان الشرط مغاير للمشروط وههنا لا مغايرة
فلا شرط واما حديث البغلة فذلك انما يمكن اذا كان الحاضر في الذهن ا
احدى المقدمتين فقط اما الصغرى واما الكبرى اما عند اجتماعهما في الذهن
فلا نم انه يمكن الشك في النتيجة ولقايل ان يقول نختار الاول وهو ان اندراج
احد المقدمتين تحت الاخرى معلوم مغاير لتلك المقدمتين قوله ولو كان كذلك
لكان مقدمة اخرى قلنا ان عنيت بكونه مقدمة اخرى هو ان الانتاج
يتوقف عليه فمسلم لكن لا يلزم من ذلك احتياجه الى التيام بينه وبين
الاولين بل لا بد له من ذلك وان عنيت بقولك انها مقدمة اخرى انها مقدمة
نسبتها الى احدى مقدمتين نسبة الصغرى الى الكبرى او بالعكس حتى يحتاج الى
التيام بينهما واندراج احديهما في الاخرى فممنوع واما حديث البغلة فللشيخ ان يقول
لو لم يعلم بان هذه البغلة داخلة تحت قولنا كل بغلة عاقرة لا يعلم ان هذه البغلة
عاقرة وعلم ان ما ذكره الشيخ معلوم الصحة بالضرورة فان العلم باندراج الصغرى
في الكبرى امر لا بد منه في حصول العلم بالنتيجة واما ان العلم بالمقدمتين هل يمكن
حصوله بدون هذا العلم ففيه كلام والشيخ لم يذكر حديث البغلة على انه دليل
على مطلوبه وانما اورده على سبيل المثال فالاعتراض عليه بالمنع لكون اعتراضا
على المثال فنقول الصواب الاشبه انه لا بد استحضار المقدمتين من ملاحظة الترتيب
والهيئة العارضتين لهما والا اي لو لم يكن الانتاج موقوفا بعد استحضار المقد
متين على ملاحظة الترتيب والهيئة العارضتين لهما لما تفاوتت الاشكال الاربعة
في جلاء الانتاج وخفائه اشارة الى ان الصواب ما ذكره الشيخ الفرع الثالث المشهور ان

ان النظر الفاسد

ان النظر الفاسد اي الذي يكون احد جزئيه المادة او الصورة او كلاهما
فاسدا اي الذي لم يكن مشتملا على الشرايط المعتبرة في الانتاج بحسب
المادة او الصورة او بحسبهما لا يستلزم الجهل الذي هو ضد العلم
وهو الجزم بنتيجة كاذبة وقيل يستلزمه اي النظر الفاسد يستلزم الجهل
الذي هو ضد العلم قال الامام وهو الحق عندي فان كل من اعتقد
ان العالم قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر فمع هذين الجهلين استحال
ان لا يعتقد ان العالم غني عن المؤثر وهو جهل واحتج من قال بان النظر
الفاسد لو استلزم الجهل لكان نظر المحق في شبهة المبطل يفيد الجهل ... لم يعارض
النظر في الدليل لو افاد العلم لكان نظر المبطل في دليل المحق يفيد العلم فان جعلت هناك شرطا لافادة
اعتقاد حقية تلك المقدمات فهو جوابنا عما قالوا من ان المحق اذا نظر في شبهة المبطل لم يحصل الجهل
... فقد شرط ... الجهل لان من شرط افادة الجهل اعتقاد صحة تلك المقدمات قال المص والحق انه
ان كان الفساد مقصورا على المادة استلزم النظر الفاسد الجهل وان لم يكن الفساد مقصورا على المادة لم يستلزم النظر
الفاسد الجهل لان الفساد مقصورا على المادة يكون القياس مستلزما للنتيجة لما عرفت ان القياس الذي يكون مقدماته
... وذلك كالمثال الذي ذكره الامام وان كان الفساد مقصورا على الصورة او شاملا للصورة والمادة لم يستلزم النتيجة
لانتفاء ... لا يستلزم اذ المستلزم هو القياس **قال** الثاني انه كاف في معرفة الله تعالى **اقول** ...
ان النظر الصحيح كاف في معرفة الله تعالى ولا حاجة الى المعلم ويدل عليه ما ذكره وهو ان العاقل اذا علم ان
للعالم ... فلا بد له ... ان العالم له سبب سواء كان معلما او لم يكن خلافا للاسماعيلية فانهم يوجبون
... ويجعلون ... زمان من الازمنة وجود امام معصوم يهدي الخلق الى معرفة الله تعالى ويعلمهم طرق
النجاة ويرشدهم الى الخيرات ويحذرهم عن السيئات ويقولون لا يكفي معرفة الله تعالى لا من قبل التعليم المعصوم
... التعليم افترقوا فرقتين فرقة قالوا العقل لا يهتدي الى معرفة الله تعالى اصلا بل هو معزول بالكلية
... وفرقة قالوا العقل ... عن الوقوف على الامور الالهية بالكلية لكن غير مستقل بالمعرفة
لا بد من امام يرشده الى ... وهو قد ... دفع الشبه ورفع الشكوك فالعقل للامام ... الناس
... الابصار لا يقوى على ادراك المبصرات في الظلمة فاذا طلعت الشمس ... الابصار ... الشمس فيمكنها ادراك

كلاهما

حصول

كاذبة يلزمه

على الوجه الخامس

هناك

عقول

البصر كذلك عقول الناس قاصرة عن ادراك المعارف الالهية وبوجود الامام يقوي عقولهم
بعقل الامام فيقدروا على ادراك المعارف واحتج الاسماعيلية على ان النظر الصحيح غير كاف
في معرفة الله بل لا بد من معلم بوجهين الاول ان الخلاف والمراء في المجادلة مستمر بين العقلاء في المطالب
الالهية ولو كفى العقل في ذلك لما كان كذلك اي لما كان الخلاف والمراء مستمرا بين العقلاء في تلك
واللازم باطل بالضرورة فالملزوم كذلك فلا بد من حاكم آخر غير العقل وهو الامام المعصوم
ان الانسان وحده لا يستقل بتحصيل اضعف العلوم كعلم الحياكة والخياطة والنحو والنجوم الا بد
من استاذ يهديه واذا كان كذلك في اضعف العلوم فما ظنك باصعبها وهي معرفة الله تعالى وصفاته
واحكامه واجيب عن الاول بان العقلاء لما اتوا بالنظر الصحيح فانهم لو اتوا بالنظر الصحيح لما وقع بينهم
الخلاف والمراء واجيب عن الثاني بانه لا نزاع في ان العرفان العسر ولا شك انه لو كان معلم يعلم المبادئ
التي بالمنهاج ويعلم الحجج ويزيل الشكوك والشبهات لكان اوفق واسهل انما النزاع في الاستاذ
وما ذكرتم لا يدل على الاستاذ **قال** الثالث في وجوبه **اقول** اعلم ان الناس اختلفوا في وجوب معرفة الله
فذهب الحشوية الذين قالوا الذين يتلقون من الكتاب والسنة الى ان معرفة الله تعالى غير واجبة بل الواجب والنظر
الاعتقاد الصحيح المطابق وذهب جمهور المسلمين الى ان معرفة الله تعالى واجبة ثم افترق هؤلاء فرقتين
قالوا الطريق الى معرفة الله تعالى انما هو الرياضة وتصفية الباطن وهذا مذهب المتصوفة واصحاب الكشف
وفرقة قالوا الطريق الى معرفة الله تعالى انما هو النظر وهو قول الاشاعرة والمعتزلة فالاشاعرة والمعتزلة اتفقوا
على ان معرفة الله تعالى واجبة والنظر طريقها وهو واجب ثم اختلفوا فذهب الاشاعرة الى ان وجوب النظر
بالشرع وذهب المعتزلة الى انه بالعقل ولنرجع الى المتن فقوله النظر في معرفة الله تعالى واجب باتفاق
اصحابنا والمعتزلة اما عند اصحابنا فبالشرع لقوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض ولقوله تعالى
اولم ينظروا في ملكوت السموات والارض واما عند المعتزلة فبالعقل لان معرفة الله تعالى واجبة عقلا لان
شكر المنعم واجب عقلا لان نعم العبد كثيرة قال الله تعالى واسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة وشكر المنعم واجب
عقلا لان دفع الخوف عن النفس واجب عقلا والشكر يدفع الخوف عن النفس فشكر الله تعالى واجب عقلا
وشكر الله تعالى يتوقف على معرفة الله تعالى فمعرفة الله تعالى واجبة عقلا وهي لا تحصل الا بالنظر والا لزم الواجب
المطلق عن المقيد مثل الزكاة فانها واجبة مقيدة بحصول النصاب فلا يجب عند عدم النصاب

واحسن بعوده وكان مقدورا اعني الواجب الذي لا يتم الا به كونه كذلك الامر ليس مقدورا للمكلف
فان يلزم الواجب الا اذا كان غير مقدور للمكلف لا يستدعي وجوب الواجب وجوده ولا يلزم تكليف
ما لا يطاق واعترض على هذا الدليل بان ما ذكرتم حكم العقل بان معرفة الله تعالى واجبة عقلا وسائر الكلام
في حكم العقل باطل لان الحاكم الشرع وبمثل اتباع العرفان بغير النظر فان اراد امكن العرفان بغير النظر ثم
النظر عقلا واتباع العرفان بغير النظر ممنوع واما الدليل على اتباعه ولم لا يجوز ان يحصل معرفة الله تعالى
بالامام المعصوم كما هو رأي الاسماعيلية او بالالهام كما هو رأي الحكماء او بتصفية الباطن كما هو رأي الصوفية
وايضا هذا الدليل مبني على استحالة التكليف بالمحال واستحالة التكليف بالمحال ممنوع واعترض على دليل المعتزلة
ايضا بانه لو وجب النظر بالعقل لوجب قبل البعثة لانه يكون وجوب النظر غير موقوف على البعثة بل على
العقل والعقل قبل البعثة متحقق والوجوب قبل البعثة يلزمه التعذيب بترك الواجب لكن قوله تعالى
وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى الوجوب قبل البعثة نفى لازم الوجوب الذي هو التعذيب
ونفي الوجوب قبل البعثة يلزمه نفي الوجوب العقلي ونفي الواجب العقلي يستلزم الوجوب الشرعي فقد
قوله تعالى ولما كان معنى هذه ليس الوجوب الا من الشرع **قيل** لو وجب النظر بالشرع لزم افحام الانبياء
واللازم ظاهر البطلان بيان الملازمة ان المكلف لا ينظر ما لم يعلم وجوب النظر عليه ولا يعلم وجوب النظر
عليه الا بالنظر لان وجوب النظر بالشرع فلا يعلم وجوب النظر الا بثبوت الشرع وثبوت الشرع
يتوقف على دلالة المعجزة على صدق النبي ودلالة المعجزة على صدقه موقوف على النظر فالعلم بوجوب
النظر موقوف على النظر والنظر موقوف على العلم بوجوبه فيدور قلنا لا نسلم لزوم الافحام فان وجوب النظر
عقلا يلزم الافحام للانبياء واللازم باطل بيان الملازمة ان وجوب النظر غير ضروري اذ هو متوقف
على مقدمات متوقفة على انظار دقيقة فان العلم بوجوب النظر متوقف عند المعتزلة على العلم بوجوب
معرفة الله تعالى وعلى العلم بان النظر طريق اليها ولا طريق اليها سواه وان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب
وكل هذه المقدمات نظرية تحتاج الى انظار دقيقة والموقوف على النظري نظري فوجوب النظر
نظري فالمكلف المخاطب يقول لا انظر ما لم اعلم وجوب النظر ولا اعلم وجوبه الا بالنظر فتوقف
النظر على العلم بوجوبه والعلم بوجوبه يتوقف على النظر فيلزم الدور ويلزم الافحام **قال**
الكتاب الاول في الممكنات وفيه ثلاثة ابواب **اقول** لما فرغ من المقدمة شرع في الكتب

وجعل الكتاب الاول في الممكنات لان الممكنات مبادٍ للالهيات والعلم بالمبادي مقدم
على العلم بذي المبادي وذكر فيه ثلاثة ابواب لانه لا يخلو اما ان يكون جوهرا او عرضا او ما
هو شامل لهما وهو الامور الكلية وهي الامور العامة اي الشاملة لجميع الموجودات الباب الاول
في الامور الكلية الباب الثاني في الاعراض الباب الثالث في الجواهر وجعل الباب الاول
في الامور الكلية لانها مبادي لمباحث الاعراض والجواهر وذكر في الباب الاول ستة فصول
الفصل الاول في تقسيم المعلومات الفصل الثاني في الوجود والعدم الفصل الثالث
في الماهية الفصل الرابع في الوجوب والامكان والقدم والحدوث الخامس في الوحدة
والكثرة الفصل السادس في العلة والمعلول **الفصل الاول** في تقسيم المعلومات على راي اصحابنا
والمعتزلة والحكماء الاصحاب الذين لا يثبتون الحال قسموا المعلوم الى الموجود في الخارج والى
المعدوم فيه لان المعلوم اما ان يكون متحققا في الخارج وهو الموجود او لا يكون متحققا في الخارج
وهو المعدوم ومن اصحابنا من اثبت الحال وقال المتحقق في الخارج ان تحقق باعتبار نفسه مع
قطع النظر عن اي لا يكون تابعا لتحقق غيره فهو الموجود وان تحقق باعتبار غيره اي
تابعا لتحقق غيره فهو الاجناس والفصول والاعراض وان كان الاجناس والفصول
على ما هو المصطلح عند المنطقيين لان ذكر الاجناس والفصول لاجل المثال الاظهر للحال
فيها وجد والحال صفة غير موجودة ولا معدومة بل قائمة بموجود فقوله صفة احترز به
عن الصفات العدمية وقوله قائمة بموجود احترز به عن الصفات التي هي غير مو
جودة في نفسها وغير قائمة بالموجود فقال ان هذا الحد انما يستقيم على راي اصحابنا
اما المعتزلة فلا يستقيم على اصلهم فان من الاحوال ما ثبت للمعدوم كالجوهرية واذا
صح العين موجود فيكون هذا الحد قاصرا على رايهم فيكون باطلا ويمكن
ان يجاب عنه بانهم لم يقولوا قائمة بموجود فقط بل جوزوا ان يكون قائمة بموجود
ومعدوم والجوهرية كذلك وقال اكثر المعتزلة المعلوم ان تحقق في
نفسه اي تقرر وثبت في الخارج فهو الشيء والثابت وان لم يتحقق في نفسه اي
لم يتقرر ولم يثبت في الخارج كالممتنع فهو المنفي والثابت ان كان له كون في الاعيان

تحقيق الحال

فهو الموجود وان لم يكن له كون في الاعيان فهو المعدوم ويطلقون
المعدوم على المنفي ايضا فالثابت اعم من الموجود لانقسامه الى
الموجود والمعدوم والمعدوم اعم من المنفي لصدق المعدوم على المنفي
والثابت والحاصل انهم قسموا المعلوم الى المنفي والثابت والثابت الى الموجود و
المعدوم ومن اثبت الحال من المعتزلة قال الكائن ان استقل بالكائنية اي
لم تكن كائنيته تبعا لكائنية امر آخر فهو الذات الموجودة وان لم يستقل
الكائن بالكائنية اي تكون كائنيته تبعا لكائنية امر آخر فهو الحال والحاصل ان
اصحابنا الذين لم يثبتوا الحال قسموا المعلوم الى قسمين موجود ومعدوم ولم
يجعلوا قسيم الموجود الا قسما واحدا هو المعدوم والمثبتون للحال من اصحابنا
قسموا المعلوم الى ثلاثة اقسام موجود ومعدوم وحال فجعلوا قسيم الموجود
قسمين معدوم وحال واكثر المعتزلة الذين لم يثبتوا الحال قسموا المعلوم الى
ثلاثة اقسام منفي وثابت لم يكن له كون في الاعيان وثابت له كون في
الاعيان فجعلوا قسيم الموجود ثابتا لم يكن له كون في الاعيان ومنفيا
والمثبتون للحال من المعتزلة قسموا المعلوم الى اربعة اقسام موجود وحال و
ثابت لم يكن له كون في الاعيان ومنفي فالموجود هو المعلوم الثابت
الذي له كون في الاعيان مستقل بالكائنية وبانتفاء الاستقلال بالكائنية
يتحقق الحال وبانتفاء الكون في الاعيان يتحقق الثابت الذي لم يكن له
كون في الاعيان وبانتفاء الثبوت يتحقق المنفي **قال** وقال الحكماء
ما يصح ان يعلم **اقول** لما ذكر تقسيم المعلومات على راي الاشاعرة والمعتزلة
اراد ان يذكر التقسيم على راي الحكماء فقال ما يصح ان يعلم ان كان له تحقق فهو
الموجود وان لم يكن له تحقق فهو المعدوم فقد جعلوا مورد القسمة
ما يصح ان يعلم ليشمل المعلوم بالفعل وغيره فان ما يمكن ان يعلم اعم من
المعلوم وغيره فان كثيرا من الاشياء يمكن ان يعلم ولا يكون معلوما

فلو جعل مورد القسمة المعلوم لخرج عن القسمة ما يصح ان يعلم ولا يكون معلوما ثم قسم الموجود الى الخارجي والذهني لانه ان كان له تحقق في خارج الذهن فهو الخارجي وان كان له تحقق في الذهن فهو الموجود الذهني وقسم الموجود الخارجي الى الواجب والممكن وذلك لان الموجود الخارجي ان لم يقبل العدم لذاته فهو الواجب لذاته فان الواجب لذاته غير قابل للعدم لا بسبب آخر وان قبل العدم لذاته فهو الممكن لذاته قابل للعدم لا بسبب آخر ثم قسم الممكن الى ما يكون في موضوع اي محل يقوم ما حل فيه وهو العرض والى ما يكون كذلك اي لا يكون في موضوع وهو الجوهر واحترز بقوله يقوم ما حل فيه عن الهيولى فانها وان كانت محلا للصورة التي هي جوهر لكن لا يكون مقوما لما حل فيه بل ما حل فيها مقوم لها فان الصورة مقومة للهيولى والمتكلمون قسموا الموجود الخارجي الى ما لا اول لوجوده اي لم يسبقه العدم وهو القديم والى الموجود اوله اي يسبقه العدم وهو المحدث وقسموا المحدث الى متحيز اي شاغل الحيز الذي هو الفراغ المتوهم المشغول بالشيء الذي لو لم يشغله لكان خاليا كداخل الكوز للماء وهو الجوهر والى حال في المتحيز وهو العرض والى ما يقابلهما اي يقابل المتحيز والحال في المتحيز وهو المحدث الذي ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز ثم المتكلمون ابطلوا المحدث الذي ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز لانه لو كان المحدث الذي ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز موجودا لشاركه الباري تعالى في انه ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز وخالفه في تعين لان ما به المشاركة غير ما به المخالفة فيلزم تركب الواجب مما به المشاركة ومما به المخالفة وهو ممتنع ومنع ان الاشتراك في العوارض لا سيما الاشتراك في السلب لا يستلزم التركيب في الذات فان البسائط متشاركة في العوارض كالوجود والحدوث والوحدة ولا تركيب في ذاتها وكل بسيطين متشاركين في سلب غيرهما عنهما ولا تركيب في ذاتيهما

قال الفصل الثاني في الوجود والعدم اقول الفصل الثاني في الوجود والعدم وذكر فيه خمسة مباحث الاول في تصور الوجود الثاني في كونه مشتركا الثالث في كونه زائدا الرابع في ان المعدوم ليس بثابت الخامس في الحال المبحث الاول في تصور الوجود تصور الوجود بديهي لوجوه ثلثة الاول ان الوجود جزء لوجودي المتصور بديهة وجزء المتصور بديهة متصور بديهة فالوجود متصور بديهة فتصور الوجود بديهي وفيه نظر اما اولا فلانه يلزم من تصور وجودي بديهة تصور الوجود بديهة اذا كان الوجود طبيعة نوعية مشتركة بين الموجودات وهو ممنوع اما على راي من يقول وجود كل شيء مختص به ولا اشتراك الا في اللفظ فظ واما على راي من يقول الوجود معنى مشترك بين الموجودات فلانه مقول بالتشكيك على الموجودات والمقول بالتشكيك على الافراد خارج عن حقيقة الافراد فالوجود خارج عن وجودي ولا يلزم من تصور الشيء تصور ما هو خارج عنه عارض له واما ثانيا فلانه على تقدير ان يكون الوجود جزءا لوجودي فانما يلزم من تصور وجودي بديهة تصور الوجود بديهة اذا كان تصور وجودي الذي هو بديهي تصور وجودي بحقيقته وهو ممنوع واما اذا كان تصور وجودي بوجه ما بديهة فلا يلزم من تصور وجودي بوجه ما بديهة تصور الوجود بديهة الوجه الثاني ان التصديق البديهي بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان اي التصديق البديهي بان الشيء اما ان يكون موجودا او اما ان يكون معدوما مسبوق بتصور الوجود والعدم وتصور مغايرتهما المستلزم لتصور الاثنينية المتوقف تصورها على تصور الوحدة ضرورة توقف التصديق على تصور اطرافه والسابق على البديهي اولى بان يكون بديهيا فتصورات هذه الامور بديهية قيل هذا التصديق ان كان بديهيا مطلقا اي يكون بديهيا بجميع اجزائه لم يحتج كون الوجود

بديهي التصور الى دليل لانه اذا كان بجميع اجزائه بديهيا ومن جملة اجزائه
الوجود يكون الوجود بديهي التصور فلم يحتج الى دليل على بداهته وان لم
يكن بديهيا مطلقا لم يفد لانه اذا لم يكن بديهيا مطلقا يكون بعض اجزائه
غير بديهي فاحتمل ان يكون الوجود من ذلك البعض فلا يلزم بداهته و
أجيب بان بداهته مطلقا متوقفة على بداهة العلم بالجزء لا على حصول
العلم ببداهة العلم بالجزء فجاز ان يكون العلم بالجزء بديهيا ولم يعلم بداهته فيحتاج
اثبات البداهة للعلم بالجزء الى دليل ويمكن ان يقال في ابطال هذا الوجه
ان هذا التصديق ان علم انه بديهي مطلقا لم يحتج الى دليل لانه اذا علم انه
بديهي مطلقا علم ان العلم باجزائه بديهي فعلم ان العلم بالوجود بديهي
فلم يحتج اثبات بداهة العلم بالوجود الى دليل وان لم يعلم انه بديهي مطلقا
لم يفد لانه يحتمل ان يكون بعض اجزائه غير بديهي والوجود منه ولا يمكن
ان يقال العلم بداهته مطلقا لا يتوقف على العلم ببداهة العلم بالجزء لان العلم
ببداهته مطلقا بدون العلم ببداهة العلم بالجزء محال ثم رد المص هذا الوجه
بانه لقايل ان يقول التصديق موقوف على تصور كل من اطرافه باعتباره
لا على تصور حقيقته فبداهة تصور الوجود باعتبار لا يستلزم بداهة تصور
حقيقة الوجود ولا بداهته من كل الوجوه فجاز ان يكون تصوره باعتباره
بديهيا وتصور حقيقته او ساير الوجوه غير بديهي وايضا لقايل ان يقول
لا نم ان التصديق السابق على التصديق البديهي اولى بان يكون بديهيا
فان التصديق البديهي هو الذي لا يتوقف حكم العقل فيه الا على تصور
طرفيه فجاز ان يكون كل من تصور طرفيه او احدهما بالكسب مع انه
سابق على التصديق البديهي الوجه الثالث ان الوجود بديهي
التصور لانا نتصور الوجود فتصوره اما بالبديهة او بالكسب اذ لا
واسطة بينهما والثاني ممتنع فتعين الاول وانما قلنا ان الثاني ممتنع

لانه

لانه لو كان كسبيا لكان كسبه اما بالحد او بالرسم واللازم باطل لان الوجود
بسيط لانه لو كان مركبا لكان له جزء فجزؤه اما موجود او معدوم و
كل منهما مح اما الاول فلامتناع تركب الشيء من الموصوف به والا يلزم
ان يكون الشيء جزء نفسه واما الثاني فلامتناع تركب الشيء من
الموصوف بنقيضه والا يلزم ان يكون نقيض الشيء جزءا له فلا يكون
للوجود جزء فلا يكون مركبا فيكون بسيطا فلا يحد ولا يرسم لان الرسم
انما يكون بما هو اعرف منه ولا شيء اعرف من الوجود وان كان شيء اعرف
من الوجود فالرسم لا يعرف كنه حقيقة الشيء وعلى الوجه الذي قرر
اندفع الاعتراض بانه لا يلزم من امتناع تعريف الشيء بداهته ولقايل
ان يقول لا نم ان جزء الوجود اذا كان موجودا يلزم ان يكون الوجود
جزء نفسه وانما يلزم ان يكون الوجود جزءا من الموجود اذا كان اعتبار
الوجود مع الموجود بالجزئية وهو ممنوع فان الموجود هو شيء له الوجود
واعتبار الوجود معه بالعروض فلا يلزم ان يكون الوجود جزء نفسه لا
يقال مح يلزم ان يكون ما فرضناه جزءا للوجود معروضا له وهو
ممتنع لانا نقول لا امتناع في كون جزء الشيء معروضا له واعتبر الناطق
بالنسبة الى الانسان فانه اذا قيل الناطق انسان تكون قضية صادقة
لان كلا من المتساويين يصدق على الاخر فالانسان المحمول على الناطق لا
يكون تمام حقيقة الناطق ولا داخلا في تمام حقيقة الناطق فيكون خارجا
لازما له وكل محمول لازم عارض والموضوع معروض له واعلم ان الحق
ان تصور الوجود بديهي ولا شيء اعرف من الوجود فان كل ما يعلم فانما
يعلم بالوجود ولا يعلم الوجود بشيء وقولنا تصور الوجود بديهي قضية
بديهية فان الحكم فيها لا يتوقف الا على تصور الطرفين والبديهي لازم
بين لتصور الوجود فلا يحتاج في اثباته لتصور الوجود الى وسط بل يكفي

في تصور الطرفين لكن قد يشكل على بعض الاذهان ان الجزم بالنسبة
الواقعة بين طرفي التصديق البديهي لعدم تصور طرفيه على الوجه الذي
توقف عليه الجزم فان الوهم يزاحم العقل في ادراك المعقولات فلا يتيقن
تصور طرفي التصديق البديهي كما هو حقه فيحتاج الى تنبيه فما ذكر
لبيانه انما هو تنبيه لتنبه النفس فتتصور طرفي التصديق على الوجه
الذي توقف عليه لا برهان وان كان على صورة البرهان فالمنع والمعارضة
لا يجدي فيه كثير نفع **قال** الثاني في كونه مشتركا **اقول** لما فرغ
من المبحث الاول في تصور الوجود شرع في المبحث الثاني في كون الوجود
مشتركا مفهوم الوجود وصف مشترك بين جميع الموجودات عند جمهور
المحققين من الحكماء والمتكلمين وخالفهم الشيخ ابو الحسن الاشعري
فانه قال وجود كل شي عين ماهيته ولا اشتراك الا في لفظ الوجود واختار
المصنف ما ذهب اليه الجمهور واحتج عليه بوجهين احدهما تقريره انه
لو لم يكن الوجود مشتركا بين جميع الموجودات لما تحقق الجزم بوجود
الشيء مع التردد في كون الشيء واجبا وجوهرا او عرضا واللازم باطل
فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه لو لم يكن الوجود مشتركا لكان مختصا
سواء كان ذاتيا للخصوصيات بان تكون تمام ماهيتها او فصلا لها او
عرضيا وعلى التقديرين يلزم من التردد في الخصوصيات التردد فيه
ضرورة استلزام التردد في الخصوصيات التردد في ذاتياتها المختصة
وخواصها فان انتفاء الشيء يستلزم انتفاء ذاتيه المختص به وانتفاء خاصته
فيلزم من التردد في كون الشيء واجبا وجوهرا او عرضا التردد في وجوده
واما بيان بطلان اللازم فلانا نجزم بوجود الشيء ونتردد في كونه
واجبا وجوهرا وعرضا فانا اذا تحققنا وجود ممكن جزمنا بوجود
سببه مع التردد في كون سببه واجبا وجوهرا او عرضا الوجه الثاني

تقريره انا نقسم الموجود الى الواجب والممكن والموجود الممكن الى الجوهر
والعرض ومورد القسمة يجب ان يكون مشتركا بين الاقسام ضرورة فالموجود
مشترك بين الواجب والجوهر والعرض فيلزم من اشتراك الموجود بينها
اشتراك الوجود بينها **قيل** لا يجب ان يكون مورد القسمة مشتركا بين جميع
الاقسام بل بين البعض اذ يصدق قولنا العالم اما واجب او ممكن ولا
يلزم كون العالم مشتركا بين جميع الممكنات لكون البعض غير عالم وكذا يصح
تقسيم كل من الامرين اللذين بينهما عموم من وجه الى الآخر مع عدم الاشتراك
بين الجميع كقولنا الحيوان اما ابيض او غيره والابيض اما حيوان او غير
حيوان **اجيب** بان مورد القسمة بين جميع الاقسام يجب اشتراكه بين
جميعها والموجود مورد القسمة بين جميع الاقسام فيجب اشتراكه بين الجميع
واعترض على هذين الوجهين بان الاشتراك الذي لزمهما من حيث
اللفظ لا من حيث المعنى وهذا الاعتراض ليس بشيء فانا قطعنا النظر
عن لفظ الوجود ونظرنا الى المفهوم يلزم الاشتراك المعنوي **قال**
واستدل بان مفهوم السلب واحد **اقول** هذا دليل من تقرير على ان
مفهوم الوجود وصف مشترك بين جميع الموجودات تقريره ان مفهوم
السلب واحد في جميع الماهيات المعدومة فلو لم يتحد مقابله اعني
مفهوم الوجود لبطل الحصر العقلي بين مفهوم الوجود وسلبه وهو قولنا
الشيء اما ان يكون معدوما او موجودا واللازم باطل بالضرورة فان الحصر العقلي
من اجلى البديهيات **بيان** الملازمة انه اذا لم يتحد مفهوم الوجود
الذي هو مقابل مفهوم السلب الواحد جاز ان لا يكون الشيء معدوما ولا موجودا
بهذا الوجود بل بوجود آخر ومنع بانا لا نسلم ان مفهوم السلب واحد فان
لكل ايجاب سلبا يقابله **واجيب** بان كل ايجاب وان كان له سلب
يقابله لكن السلوب متشاركة في مطلق السلب ضرورة صدق مطلق

السلب عنهما الدال على الاشتراك ومن توهم ان الحصر انما تحقق بالنسبة
الى الوجود الخاص والعدم الخاص فقد اخطأ وذلك لانا اذا قلنا زيد
اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص او معدوما بعدمه الخاص لم يجزم
العقل بالانحصار بل طلب قسما آخر بخلاف ما اذا قلنا زيد اما ان يكون
موجودا او معدوما فان العقل يجزم بالحصر من غير طلب قسم آخر فعلمنا
ان التقسيم الحاصر الذي يقبله العقل انما يكون بالنسبة الى الوجود المطلق
وعدمه فيلزم اتحاد مفهوم كل منهما واعلم ان هذه الوجوه تنبيهات
لا براهين اذ كون الوجود معنى مشتركا بديهي والبديهي لا يتوقف على
البرهان **قال** الثالث في كونه زائدا **اقول** لما فرغ من بيان
كون مفهوم الوجود وصفا مشتركا بين جميع الموجودات اراد ان يذكر
المبحث الثالث في كون الوجود زائدا على الماهيات فان كونه زائدا
متفرع على اشتراكه ذهب جمهور المتكلمين الى ان الوجود زائد على الماهيات
الواجب والممكنات خلافا للشيخ ابي الحسن الاشعري مطلقا اي في
الواجب والممكن فانه قال وجود كل شيء عين ماهيته وخلافا للحكماء
في الواجب فانهم قالوا وجود الواجب عين ماهيته ووجود الممكنات زائد
على ماهياتها اما ان الوجود زائد في الممكنات فلوجوه ثلثة الاول
تقريره انا نتصور الماهيات الممكنة ونشك في وجودها الخارجي والذهني
حتى يقوم على وجودها الخارجي والذهني البرهان فلو لم يكن الوجود
زائدا على ماهياتها لم نشك في وجودها الخارجي والذهني عند تصورها
وذلك لانه اذا لم يكن الوجود زائدا على ماهياتها لكان اما نفسها
او داخلا فيها وعلى التقديرين لا نشك في وجودها عند تصورها لامتناع
الشك في ماهية الشيء وذاتية عند تصوره لانه اذا تصور الشيء
يجب اثبات ذاتية له اي لا يمكن تصور الشيء الا بعد تصور ذاتية

تصور

موضوعا

موصوفا به فلا يتصور الشك في وجودها الخارجي والذهني عند تصورها لاستحالة الشك
في اتصاف الشيء بنفسه عند تصوره فان قيل كيف يمكن الشك في الوجود الذهني
عند تصور الشيء وتصور الشيء عبارة عن وجوده في الذهن اجيب بان
تصور الشيء ان كان عبارة عن وجوده في الذهن لكن تصور الشيء غير ذلك الشيء
بل يكون زائدا على ذلك الشيء فيمكن ان يشك في وجوده الذهني عند
تصور الشيء ولهذا امكن ان ينكر الوجود الذهني للشيء مع الاعتراف
بتصوره فان قيل يجوز ان يكون الماهيات التي يتصورها ويشك في
وجودها عند تصورها اجيب بانه على تقدير الاستواء لا يجوز الشك
وعلى تقدير التشكيك يلزم كونه زائدا الوجه الثاني تقريره ان
الحقائق الممكنة قابلة للوجود والعدم ووجودها ليست للوجود
والعدم لان الشيء غير قابل لنفسه ولنقيضه فلا يكون نفس الماهية
ولا داخلا فيها الوجه الثالث تقريره ان الماهيات متخالفة
والوجود مشترك من حيث المعنى فلا يكون الوجود نفس الماهيات والا
يلزم اما اتحاد الماهيات او تخالف الوجودات ولا يكون جزء الماهيات
لانه لو كان الوجود جزء الماهيات يلزم ان يكون الماهية ملتئمة
من اجزاء غير متناهية بالفعل واللازم باطل اما الملازمة فلان الوجود
لو كان جزء الماهيات كان اعم الذاتيات المشتركة اذ لا ذاتي
اعم منه فيكون جنسا فيكون الانواع المندرجة تحته متميزا بعضها عن بعض
بفصول موجودة والا يقوم الموجود بالمعدوم وهو ممتنع واذا كان
الفصول موجودة والفرض ان الوجود جنس الموجودات فيلزم
ان يكون الفصول مركبة من الفصول والاجناس وكذلك فصول
الفصول ويتسلسل الى غير النهاية فيلزم تركب الماهية من اجزاء غير
متناهية بالفعل واما بطلان اللازم فلان اجزاء الماهية اذا كانت

٣٨

غير متناهية لزم امتناع تحقق شيء من الماهيات لان تحققها
ح موقوف على تحقق جميع اجزائها الغير المتناهية الذي هو بحكم ضرورة
امتناع تحقق جميع اجزائها الغير المتناهية في الوجود معا قيل ان
اراد اللازم جزئيا وهو ان يكون الوجود زائدا في بعض الماهيات ثم
وان اراد كليا وهو ان يكون زائدا في جميع الماهيات فح يجوز
ان يكون زائدا في البعض وعينا في البعض او جزءا في البعض
فلا يلزم شيء مما ذكرتم لا اتحاد الماهيات ولا تركبها من اجزاء غير متناهية
اجيب بان اختلاف الوجود في العروض والعين والدخول
غير متصور لانه ان اقتضى العروض ينبغي ان يكون كذلك في
الجميع وان اقتضى ان يكون عينا او جزءا فكذلك فان قيل لم وجب
الاستواء فيها وانما يلزم ذلك لو كان الوجود من المفهومات
المتواطئة وهو ممنوع لانه مشكك واجيب بانه اذا كان مشككا
يكون زائدا في الجميع وهو المطلوب وبهذا يندفع ايضا ما قيل انه
اذا كان الوجود جنسا للماهيات يكون عرضا عاما للفصول
فلا يحتاج في امتياز الفصول عن الماهيات الى فصول وايضا
الجنس انما يكون عرضا عاما للفصول فيما اذا كان الجنس غير الوجود
واما اذا كان الجنس هو الوجود فلا   احتج الشيخ اه   احتج
الشيخ ابو الحسن الاشعري على ان الوجود غير زائد على الماهية
بانه لو زاد الوجود على الماهية لقام الوجود بالمعدوم واللازم باطل
اما الملازمة فلان الوجود اذا كان زائدا على الماهية يكون الماهية غير
موجودة في نفسها فيكون الوجود قائما بالمعدوم واما بطلان اللازم فلامتناع
قيام الشيء بالمتصف بنقيضه اجاب المص بانا لا نسلم ان الوجود اذا كان
زائدا على الماهية يكون قائما بالمعدوم بل يكون الوجود قائما بالماهية

الملزوم م

فيكون نقيضه جزئيا وهو ان الوجود ليس بزائد في جميع الماهيات م م م

مشككا

بالوجود او العدم م
لا بانا نحكم بالوجود لا ادراك الماهية من حيث هي هي م

من حيث هي هي اما ان يكون موجودة او معدومة او لا واسطة بينهما فان
كان الاول يلزم ان لا يتصور الحكم عليها بالامتناع وقيام الوجود بالوجود
وان كان الثاني يلزم ان يقوم الوجود بالمتصف بنقيضه ثم
نع لانا نقول الماهية من حيث هي هي ليست بموجودة ولا معدومة
على معنى ان الماهية من حيث هي هي ليست نفس احدهما ولا احدهما
داخلا فيها لا على معنى ان الماهية من حيث هي هي منفكة عن احدهما
فانه يمتنع انفكاكه عن احدهما ولا يلزم ارتفاع الواسطة واذا كانت الماهية
من حيث هي هي ليست بموجودة ولا معدومة بالمعنى المذكور لم يلزم
الواسطة ولا امتناع قيام الوجود بها اعلم ان زيادة الوجود على الماهية
في العقل على معنى ان العقل اذا تصور الماهية لم يجد فيها نفس الوجود ولا
مشتملا على الوجود بل يجد الوجود غير نفسها وغير داخل فيها فاتصاف
الماهية بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف الجسم بالبياض فان الماهية
ليست لها وجود منفرد ولعارضها المسمى بالوجود وجود اخر يحل الوجود
في الماهية كما يحل البياض في الجسم بل الماهية اذا كانت في الخارج فكونها وجودها
هو الماهية انما تكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فلا يكون
الوجود زائدا الا في العقل   واما في الواجب   لما فرغ من بيان كون الوجود
زائدا في الممكنات شرع في الاحتجاج على ان الوجود زائد في الواجب و
ذكر منه ثلثة وجوه الاول تقريره انه لو لم يكن الوجود في الواجب زائدا
عليه لكان الواجب هو الوجود المقيد بقيد التجرد لان الوجود مشترك بين الواجب
والممكنات ووجود الواجب لا يكون زائدا عليه فيلزم ان يكون الواجب
عبارة عن الوجود المجرد اي الوجود الذي لا يكون عارضا للماهية وح تجرد
الوجود المجرد لعلة غير الوجود واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة
فلانه لو لم يكن تجرد الوجود لعلة غير الوجود لكان تجرده لذات الوجود

فيكون التجرد لازما لذات الوجود من حيث هو هو والوجود في الممكنات
عارض فلا يكون مقتضيا للتجرد في الممكنات فيلزم المنافي فلازم
الوجود من حيث هو هو ويمتنع حينئذ انه لو تجرد الوجود التجرد لعلة غيره
واما بطلان اللازم فلانه لو تجرد الوجود لعلة غيره كان ممكنا وهو خ
ولو فرض هذا الوجه بهذا الوجه وهو ان الوجود المشترك بين الواجب
والممكنات اما يقتضي التجرد او اللاتجرد او لا يقتضي التجرد في
الممكنات ايضا والثاني يقتضي اللاتجرد في الواجب ايضا والثالث
يقتضي ان يكون كل من التجرد واللاتجرد لعلة غير الوجود فيلزم ان
الواجب ممكنا كان ادلى في المفتقر الى العلة اللاتجرد الذي هو العوض
واما التجرد الذي هو اللاعروض لا يفتقر الى العلة بل يكون تجرد
الوجود لعدم الموجب للعروض لان التجرد وهو عدم العروض ويكفي
فيه عدم الموجب للعروض اجاب المص بما يمكن تقريره من وجهين
الاول انه يحتاج الواجب الى عدم الموجب للعروض وعدم الموجب
للعروض غير الواجب فيحتاج الواجب الى غيره فيكون ممكنا والثاني
انه لو كان تجرد الوجود لعدم الموجب للعروض لاحتاج الواجب
الى غيره لان الموجب لعروض الوجود للماهية انما هو الواجب عن الوجود
ليس طبيعة نوعية حتى يلزم تساوي افرادها في التجرد واللاتجرد بل
الوجود مشكك اي مقول على افراده بالتشكيك والمقول على افراده
بالتشكيك لا يلزم تساوي افراده التي هي ملزومات في التجرد واللاتجرد
لاختلافهما بالماهية واعتبر النور المقول بالتشكيك على الانوار مع ان نور
الشمس يقتضي ابصار الاعشى ونور غير الشمس لا يقتضي ابصاره اجاب المص بانا
لا نسلم ان الوجود مقول بالتشكيك فان الوجود مقول على وجود الواجب وعلى
الوجود الممكن بالتساوي ولئن سلم ان الوجود مشكك فالتشكيك لا يمنع مساواة
وجود الواجب بوجود الممكنات في تمام الحقيقة لان التشكيك اذا كان مانعا من مساواة

التجرد او يقتضي اللاتجرد او لا يقتضي

ع

وجود الواجب ووجود الممكنات في تمام الحقيقة فيلزم تركب الوجود الذي هو الواجب
او المباينة الكلية بين الوجودين اي وجود الواجب ووجود الممكنات و
اللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه اذا كان التشكيك مانعا من
المساواة في تمام الحقيقة يكون وجود الواجب ووجود الممكنات متخالفين
في الحقيقة فلا يخلو اما ان يكون بين الوجودين ذاتي مشترك او لا و
الاول يلزم التركيب في الوجود الذي هو الواجب والثاني يلزم المباينة
الكلية بين الوجودين واما بطلان اللازم فلانه قد بان فساد تركيب الوجود
الذي هو الواجب وفساد المباينة الكلية بين الوجودين لما تبين ان
الوجود معنى مشترك بين الواجب والممكن واذا كان التشكيك لا يمنع المساواة
في تمام الحقيقة يكون وجود الواجب ووجود الممكنات متساويين في تمام الحقيقة
فيلزم تساويهما في اللوازم فيمتنع تنافي لوازمهما وايضا الواقع على الاشياء
بالتشكيك لا بد وان يكون من عوارض تلك الاشياء لان وقوع الماهية
وذاتياتها على الافراد بالتساوي فلا يكون مقولا بالتشكيك فالمعروضات
ان تماثلت او تجانست باعتبار آخر غير الوجود لان الوجود اذا كان من
عوارض وجود الواجب ووجود الممكنات لم يكن المعروضات التي
الواجب الوجودات متجانسة باعتبار الوجود بل التجانس باعتبار آخر غيره
الوجود لزم المحالان المذكوران تنافي اللوازم على تقدير التماثل وتركيب
الواجب على تقدير التجانس وان تباينت المعروضات اي وجود الواجب
ووجود الممكنات كان كل من الوجودين مباينا لغيره بالذات مخالفا في
الحقيقة ومشاركا للآخر في مفهوم هذا العارض الذي هو الوجود المشترك
فيكون الواجب حقيقته مخالفة للممكنات ومشاركا لها في الوجود الذي
هو زائد عارض على حقيقته وهو عين المدعى وللقائل ان يقول الوجود
المطلق الذي هو وصف مشترك بين وجود الواجب ووجود الممكنات مقول

على الوجودات التي هي افرادها بالتشكيك لان المقول بالتشكيك مقول
هو كلي واقع على افراده لا على سواء بل على اختلاف اما بالتقدم والتاخر
مثل وقوع المتصل على المقدار وعلى البياض الحاصل في محله واما بالاولوية
وعدمها كوقوع الواحد على ما لا ينقسم اصلا وعلى ما ينقسم بوجه آخر غير وجه
الذي هو به واحد واما بالشدة والضعف كوقوع الابيض على الثلج
والعاج ووقوع الوجود على الوجودات التي هي عوارض الماهيات يحتمل
لهذه الاختلافات فانه يقع على وجود العلة ووجود معلولها بالتقدم و
التاخر وعلى وجود الجوهر ووجود العرض بالاولوية وعدمها وعلى وجود
القار ووجود غير القار بالشدة والضعف فيكون الوجود مقولا
بالتشكيك على الوجودات واما قوله وان سلم فالتشكيك لا يمنع مساواة
الافراد في تمام الحقيقة فغير مستقيم قوله والا يلزم التركيب او المباينة
الكلية بين الوجودين قلنا المباينة الكلية بين الوجودين في
الحقيقة لا تنافي الاشتراك في العارض فجاز ان يكون الفرد من الوجود
الذي هو عين حقيقة الواجب مباينا بالكلية للافراد التي هي وجودات
الممكنات مع اشتراك الوجود الجميع في الوجود المطلق الذي هو عارض
لتلك الافراد واما قوله وان تباينت المعروضات كان كل منها مخالفا
لغيره بالذات ومشاركا له في مفهوم هذا العارض وهو عين المدعى مع انه
مناف لما قيل اولا فباطل اما انه مناف لما قيل اولا فلان ما قيل اولا هو
انه لا يمنع التشكيك المساواة في تمام الحقيقة فقد اوجب تحقق المساواة
مع التشكيك وتباين المعروضات بالكلية على تقدير التشكيك مناف له
واما انه باطل فلان المدعى ان وجوده الخاص زايد على ماهيته كالوجود
الخاص للممكنات وهذا لم يلزم من التشكيك ومن مباينة المعروضات بالكلية
بل التشكيك يقتضي كون الوجود المطلق زايدا على الوجودات الخاصة والمباينة

في المعروضات تقتضي مباينة الوجود الخاص للواجب للوجود الخاص
للممكنات وهذا لا يستلزم كون الوجود الخاص عارضا في الواجب كما في
الممكنات والمدعى ليس الا هذا الوجه الثاني لو كان الواجب هو
الوجود المجرد لكان مبدا الممكنات هو الوجود وحده اي من حيث هو من
غير اعتبار شي آخر واللازم باطل اما الملازمة فلان مبدا الممكنات هو الواجب
والواجب هو المجرد وليس لقيد التجرد مدخل في التاثير والا لكان السلب
جزءا من مبدا الممكنات وهو محال واما بطلان اللازم فلانه لو كان مبدا
الممكنات الوجود وحده لشارك الواجب كل وجود في المبدائية لان كل وجود
مساو للواجب في الوجود من حيث هو وهو محال قيل اللازم ان مبدا
الممكنات لو كان الوجود المجرد لزم ان يكون السلب جزءا من المبدا و
انما يلزم ذلك لو كان التجرد جزءا من المؤثر وهو ممنوع فانه يجوز ان يكون
التجرد شرط تاثير المبدا لا جزءه ويجوز ان يكون السلب شرط تاثير المؤثر
اجاب المص بانه يلزم ح ان يكون كل وجود سببا الا انه تخلف عنه اثره لفقد
شرط الذي هو ممكن الحصول ولقائل ان يقول مبدا الممكنات هو الوجود
الخاص الذي هو عين الواجب وهو ممكن مباين لوجود الممكنات و
مشارك له في الوجود المطلق الذي هو عارض للوجود الخاص للواجب
ولوجود الممكنات فلا يلزم ان يكون كل وجود مشاركا للواجب في كونه
سببا الوجه الثالث ان وجود الواجب معلوم لان وجوده هو الوجود
المشترك المعلوم بالبديهة وذاته غير معلوم فوجوده غير ذاته وح اما ان
يكون الوجود داخلا في ذاته فيلزم التركيب او خارجا عن ذاته فيكون زايدا
ولقائل ان يقول الوجود الذي هو معلوم بالبديهة هو الوجود المطلق
العارض للوجود الخاص الذي هو ذاته ولا يلزم من بداهة الوجود المطلق
الذي هو عارض بداهة الوجود الخاص الذي هو ذاته فلا يلزم ان يكون

الوجود

الثاني وجه كلام المص باعتبار الشق
الثاني والعرى محمول على اعتبار الشق
الاول وكلاهما صحيحان ه

وفيه نظر لان للحكيم ان يقول ما يقع بوجوده ما الوجود
الخاص الذي هو عين ماهيته او الوجود والعارض
ان اريد الاول فلا نم انه معلوم وان اريد الثاني
فلا نم انه غير ذاته وليس النزاع فيه
منه

الوجود الخاص زائدًا **قال** احتج الحكماء **اقول** احتج الحكماء على ان وجوده
عين ذاته بانّ وجوده لو زاد الى معروضه لان الوصف العارض يحتاج الى
موصوفه المعروض فيكون وجوده ممكنا لان المحتاج الى الغير ممكن فيحتاج وجوده
الى سبب اما مقارن وهو الذات او صفة من صفاتها فيلزم تقدم ذاته بالوجود
على وجوده ثم الكلام في ذلك كالكلام في الاول ويلزم التسلسل واما مباين
فيحتاج واجب الوجود في وجوده الى غيره فيكون ممكنا واجيب بانا
نختار ان احتياج الوجود الى سبب مقارن هو ذاته قوله فيلزم تقدم
ذاته بالوجود على وجوده قلنا لا نم فان العلة المقارنة لا يجب تقدمها
بالوجود على معلولها فان ماهية الممكنات علة قابلة لوجوداتها مع انها
غير متقدمة بالوجود على وجودها والا يلزم التسلسل وايضا اجزاء
المهية علة لقوامها مع انها غير متقدمة عليها بالوجود **قال** فرع
اتصاف الشي **اقول** لما كان السبب المقارن اعم من ان يكون الذات او
الصفة وكون السبب المقارن هو الصفة اخص منه والعام كلي والخاص
جزئي اضافي بالنسبة اليه والجزئي فرع للكلي جعل هذه المسئلة فرعا لكون
وجود الواجب زائدا فنقول ماهية الشي قد يكون سببا لصفة من صفاته
كالاربعة للزوجية وقد يكون صفة لها سببا لصفة اخرى مثل الفصل
للخاصة ككون الناطقية سببا للتعجبية ومثل الخاصة للخاصة ككون
التعجبية سببا للضاحكية واما اتصاف الشي بالوجود فليس لاجل صفة
اخرى قايمة بالشي فان قيام الصفة بالشي فرع على كونه موجودا فلو علل
كون الشي موجودا بقيام الصفة به لزم الدور فتعين ان يكون الوجود
اذا كان زائدا على ماهية الواجب يكون سببه المقارن هو الذات لا المقارن
الذي هو الوصف ولا المباين ولقائل ان يقول المهية من حيث هي هي
يمتنع ان يكون علة للوجود والمنازع مكابر مقتضى عقله لان بديهة العقل

حاكمة بوجوب تقدم ما هو علة للوجود بالوجود والنقض بالمهية القابلة
للوجود من حيث هي هي ظاهر البطلان لان قابل الوجود مستعد للوجود
فيمتنع ان يكون موجودا لامتناع حصول الحاصل بخلاف الفاعل للوجود فانه
معط للوجود والمعطي المفيد للوجود يمتنع ان لا يكون موجودا والا
انسد اثبات باب الصانع واما القابل للوجود فليس يقابله في الاعيان
والا يلزم ان يكون للقابل وجود منفرد في الاعيان ولعارضه الذي هو الوجود
ايضا وجود حتى يجتمعا اجتماع الحال والمحل كالجسم بالنسبة الى البياض و
هو باطل بل كون المهية هو وجودها واعتبار المهية منفردة عن الوجود
انما هو في العقل لا بان يكون المهية منفكة عن الوجود في العقل فان كونها
في العقل وجودها العقلي كما ان الكون في العين وجودها العيني بل بان العقل
من شانه ان يعتبر المهية وحدها من غير ملاحظة وجودها وعدمها وعدم اعتبار
الشي ليس اعتبارا لعدمه فاذا اتصاف المهية بالوجود امر عقلي فالمهية
انما تكون قابلة للوجود في العقل فلا يمكن ان تكون فاعلة للوجود عند
وجودها في العقل واما اجزاء المهية كالجنس والفصل فانها علة للمهية لا
للوجود فلهذا لا يجب تقدمها بالوجود على الوجود **قال** الرابع في ان
المعدوم **اقول** المبحث الرابع في ان المعدوم ليس بشي لا خلاف في
ان المنفي اي الممتنع لذاته ليس بشي في الخارج وانما الخلاف في ان المعدوم
الممكن هو شي في الخارج على معنى ان له تقررا في الخارج منفكا عن الوجود
فمن قال ان الوجود عين المهية لا يمكنه القول بان المعدوم الممكن شي
في الخارج والا لزم اجتماع النقيضين وهما الوجود والعدم واما الذين
قالوا الوجود زائد على المهية فقد اختلفوا فمنهم من منع كون المعدوم الممكن
شيئا ثابتا في الخارج وهو مذهب المتكلمين من اصحابنا وابي الهذيل وابي
الحسين البصري من المعتزلة والحكماء ومنهم من زعم ان المعدوم الممكن

شيء متقرر ثابت في الخارج منفكا عن الوجود وهو مذهب سائر المعتزلة و
احتج المصنف على ان المعدوم الممكن ليس بشي في الخارج بان المعدوم ان
كان مساويا للمنفي او اخص منه مطلقا صدق كل معدوم منفي ولا شيء
من المنفي ثابت في الخارج فلا شيء من المعدوم بثابت وهو المطلوب وان كان المعدوم
اعم مطلقا لم يكن المعدوم نفيا محضا لانه لو كان نفيا محضا لم يكن فرق
بين العام والخاص واذا لم يكن نفيا محضا كان ثابتا وهو مقول على المنفي
فيصدق قولنا كل منفي معدوم لصدق العام على كل افراد الخاص و
كل معدوم ثابت فكل منفي ثابت هف قيل وفيه نظر فان المعدوم اذا
كان اعم من المنفي يكون بعض افراده ثابتا فلا يصدق قولنا كل معدوم
ثابت فلا ينتج القياس المذكور لكون كبراه جزئية حينئذ واجيب عنه بانه
اذا لم يكن المعدوم ثابتا لم يكن المعدوم الممكن ثابتا لان المعدوم الممكن اخص
مطلقا من المعدوم لصدق المعدوم على جميع افراد المعدوم الممكن وعلى
جميع افراد المنفي ضرورة صدق العام المطلق على جميع افراد الخاص واذا
لم يكن الاعم المطلق ثابتا لم يكن الاخص المطلق ثابتا ولقائل ان يقول
المعدوم اذا كان اعم من المنفي لا يقتضي ان يكون ثابتا مطلقا بل بعض افراده
ثابت وهو المعدوم الممكن وبعضها ليس بثابت وهو المنفي فان قيل
اذا لم يكن ثابتا يكون نفيا محضا فلم يبق فرق بين العام الذي هو المعدوم
وبين الخاص الذي هو المنفي اجيب بانا لا نم انه اذا لم يكن ثابتا يكون
نفيا محضا بل يكون اعم من المنفي المحض ويكون الفرق بينه وبين المنفي
بجواز صدق المعدوم على المعدوم الممكن وعدم جواز صدق المنفي على المعدوم
الممكن والقول بان المعدوم الممكن ليس بثابت في الخارج ومن نازع في هذا
فهو مكابر مقتضى عقله فان العقل يحكم بالبديهة ان المعدوم لا ثبوت له
في الخارج فالاحتجاج على ان المعدوم ليس بشي في الخارج على وجه البرهان

ليكن

لا يمكن بل انما يمكن الزام الخصم بطريق الجدل وهو ان القائلين بان المعدوم
شيء قد اثبتوا القدرة وهي الصفة المؤثرة وبين اثبات القدرة والقول بان
المعدوم الممكن ثابت في الخارج منافاة وذلك لانه على تقدير ان يكون المعدوم
الممكن شيئا انتفى القدرة لانها لو ثبتت فتاثيرها اما في الذات او في الوجود
او في اتصاف الذات بالوجود والاقسام الثلثة باطلة اما الاول فلان
الذات ثابت مستغن عن المؤثر عندهم واما الثاني فلان الوجود عندهم
حال والحال غير مقدور واما الثالث فلان اتصاف الماهية بالوجود امر
اعتباري ليس له تقرر في الخارج لانه لو ثبت في الخارج لكان متصفا بالثبوت
فاتصافه بالثبوت ايضا يكون ثابتا فيلزم التسلسل وهو محال واذا لم يكن
الاتصاف ثابتا في الخارج لم يكن للقدرة فيه تاثير وعلى تقدير جواز التسلسل
في الامور الثابتة لا يكون الاتصاف من الامور الموجودة في الخارج والا
يلزم التسلسل في الامور الموجودة في الخارج وهو محال واذا لم يكن موجودا في
الخارج لم يكن للقدرة فيه تاثير فثبت انه على تقدير ان يكون المعدوم الممكن
شيئا في الخارج انتفى القدرة فيكون المنافاة ثابتة بين اثبات القدرة وبين
اثبات ان المعدوم الممكن شيء في الخارج فيكون امرهم دائرا بين نفي القدرة
ونفي ان المعدوم الممكن شيء في الخارج قال احتجت المعتزلة اقول احتجت
المعتزلة على ان المعدوم ثابت بوجهين احدهما ان المعدوم متميز و
كل متميز ثابت فالمعدوم ثابت اما ان المعدوم متميز فبثلاثة اوجه الاول
ان المعدوم معلوم فان طلوع الشمس غدا معلوم الآن وهو معدوم و
كل معلوم متميز فان كل احد يميز بين الحركة التي يقدر عليها والحركة التي لا
يقدر عليها ويميز بين طلوع الشمس من مشرقها ومغربها الثاني ان
المعدوم مقدور فان الحركة يمنة ويسرة مقدورة وهي معدومة وكل مقدور
متميز فانه يصح ان يقال الحركة يمنة ويسرة مقدورة لنا وخلق السموات و

الارض غير مقدور لنا وهذا الامتياز حاصل قبل دخول هذه الاشياء
في الوجود فلولا تميز هذه المعدومات بعضها عن البعض لاستحال ان يقال
انه يصح منا فعل كذا او لا يصح منا فعل كذا الثالث ان المعدوم مراد فان
الواحد منا قد يريد شيئا كلقاء الصديق ويكره شيئا آخر كلقاء العدو
ان كان المراد والمكروه بعض معدومين ولولا امتياز المراد عن المكروه
قبل الوجود لاستحال ان يكون احدهما مرادا والآخر مكروها فثبت ان
المعدوم الممكن متميز واما ان كل متميز ثابت فلان التميز صفة ثابتة
للمتميز وثبوت الصفة للموصوف فرع ثبوت الموصوف الوجه الثاني
ان الامتناع نفي لانه وصف الممتنع المنفي فلو كان الامتناع ثابتا لكان
الممتنع الموصوف به ثابتا لان ثبوت الصفة فرع ثبوت الموصوف
لكن الممتنع ليس بثابت فلا يكون الامتناع ثابتا واذا لم يكن الامتناع ثابتا
يكون الامكان ثابتا لان احد النقيضين اذا كان غير ثابت يكون الآخر ثابتا و
اذا كان الامكان ثابتا يكون المعدوم الممكن المتصف بالامكان ثابتا فثبت
انه المعدوم الممكن ثابت واجيب عن الاول بالنقض الاجمالي تقريره
لو كان الاحتجاج المذكور صحيحا لزم ان يكون الممتنعات والخيالات كبحر
من زيبق وجبل من ياقوت والمركبات التي تألف عن اجتماع الاجزاء وهي
مما تشاهد على وجه مخصوص ثابتة في الخارج وليس كذلك عندهم وكذا يلزم
ان يكون الوجود ثابتا في الخارج وليس كذلك عندهم وانما قلنا انه يلزم
ذلك لان هذه الامور متميزة وكل متميز ثابت في الخارج فهذه الامور ثابتة في
الخارج والجواب عن الوجه الاول بالمنع على سبيل التفصيل هو ان
يقال ان اريد بالتميز التميز في الذهن فالصغرى مسلمة والكبرى ممنوعة
فانه لا يلزم من كون الشيء متميزا في الذهن ثبوته في الخارج والا يلزم ان يكون الخيالات
والممتنعات والمركبات ثابتة في الخارج وليس كذلك بالاتفاق وان اريد التميز

في الخارج فالكبرى مسلمة والصغرى ممنوعة فان كون المعدوم معلوما و
مقدورا ومرادا لا يقتضي تميزه في الخارج واجيب عن الوجه الثاني بان
الامكان والامتناع من الاعتبارات العقلية لا من الامور الخارجية فلا
يلزم من كون احدهما نفيا كون الآخر ثابتا في الخارج كما سنبينه **قال**
الخامس في الحال **اقول** المبحث الخامس في الحال لما فرغ من بيان ان المعدوم
ليس بثابت في الخارج شرع في نفي الحال اتفق الجمهور على نفي الحال وقد عرفت
معناه وقال بثبوت الحال القاضي ابو بكر منا وابو هاشم واتباعه من المعتزلة
وامام الحرمين اولا فانهم اثبتوا واسطة بين الموجود والمعدوم وسموها
بالحال لنا ان بديهة العقل حاكمة بان كل ما يشير العقل اليه فاما ان يكون
له تحقق بوجه ما او لا يكون والاول هو الموجود والثاني هو المعدوم ولا واسطة
بين القسمين اللهم الا ان نفسر الموجود والمعدوم بغير ما ذكر فح قد يثبت
الواسطة ويصير البحث لفظيا واحتج المثبتون للحال بوجهين الاول
ان الوجود وصف مشترك بين الموجودات ولا شك ان الماهيات متخالفة
وما به الاشتراك اعني الوجود غير ما به الامتياز فوجود الاشياء مخالف
لماهياتها والوجود ليس بموجود والا لساوى غيره في الوجود لان الوجود
وصف مشترك بين الموجودات ولا شك ان الوجود مخالف للماهيات بوجه
وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فالوجود المشترك بين الوجود وبين الماهيات
الموجودة مغاير لخصوصية الوجود التي بها الامتياز فيكون للوجود
وجود آخر ويزيد وجوده على ماهيته ويلزم التسلسل وليس معدوما لان
العدم مناف للوجود والشيء لا يتصف بمنافيه فيكون الوجود لا موجودا
ولا معدوما وهو وصف للموجود فيكون الوجود وصفا قائما بالموجود و
ليس بموجود ولا معدوم فيكون حالا الثاني ان السواد يشارك البياض
في اللونية وليس الاشتراك في الاسم بل في المعنى ويخالفه في فصله المختص

به وهو الذي عُبّر عنه بالسوادية فان وجد اللونية التي هي الجنس والسوادية
التي هي الفصل المتحقق به يجب ان يكون احدهما قايما بالاخر لانه لو لم يقم احدهما
بالاخر لزم استغنى كل واحد منهما عن الاخر واذا استغنى كل واحد منهما عن الاخر
امتنع ان يلتئم منهما حقيقة واحدة واذا كان احدهما قايما بالاخر لزم قيام العرض
بالعرض وان عدم الجنس والفصل وعدم احدهما لزم تركب الموجود عن المعدوم
وهو ظاهر الامتناع والجواب عن الاول ان الوجود موجود قوله لو كان
الوجود موجودا لساوى غيره من الموجودات في الوجود ومخالفا لها في خصوصيتها
فيكون للوجود وجود آخر ويزيد وجوده على ماهيته قلنا تميز الوجود عن
ساير الموجودات بقيد سلبي وهو ان وجود الوجود ليس بعارض للماهية
بل وجود الوجود عينه ولا يلزم التسلسل ولقايل ان يقول ان الوجود
ليس بموجود في الخارج فان الموجود شي له الوجود وذلك الشي اما نفس الوجود
او غيره وكلاهما محال اما الاول فلامتناع ثبوت الشي لنفسه لان ثبوت
الشي للشي نسبة تقتضي تغاير المنتسبين واما الثاني فلامتناع ان يكون الوجود
غيره بل الجواب ان الوجود لا يرد عليه هذه القسمة وهي قولنا اما ان يكون
موجودا او معدوما لامتناع انقسام الشي الى الموصوف به وبمنافيه اذ
لا يصح ان يقال السواد اما اسود او ابيض او الضرب اما مضروب او ليس بمضروب
ولين سلم ان الوجود يقبل هذه القسمة فنختار ان الوجود موجود في الذهن
فلا يكون قايما بالموجود في الخارج فلا يكون محالا والجواب عن الثاني بان اللونية
والسوادية موجودتان قايمتان بالجسم لكن قيام احدهما بالجسم موقوف على
قيام الاخرى به ولا نم انه لو لم يقم احدهما بالاخرى استغنى كل منهما عن
الاخرى فانه اذا لم يقم احدهما بالاخرى وكان قيام احدهما بالجسم موقوفا على
قيام الاخرى به يكون احدهما محتاجة الى الاخرى فلا يستغني كل منهما عن الاخرى
او احدهما قايمة بالجسم والاخرى قايمة بالتي قامت بالجسم قوله يلزم قيام

45

العرض بالعرض قلنا مسلم وامتناع قيام العرض بالعرض ممنوع او نقول
التركيب بين اللونية والسوادية في العقل وكل منهما موجود في العقل لا في
الخارج فلا يكونان قايمتين بالموجود في الخارج فان الجنس والفصل والنوع جميعا
موجود في الخارج بوجود واحد فان جعل الجنس والفصل بعينه جعل النوع
فلا يكون حال الوجود نظرا فانه لو كان التركيب في العقل يلزم ان يكون في الخارج
ايضا لان المركب من الجنس والفصل مركب في الخارج والا يلزم ان يكون صورتان
عقليتان مطابقتين لامر بسيط في الخارج ولقايل ان يقول المركب من
الجنس والفصل انما يلزم ان يكون مركبا في الخارج اذا كان الجنس والفصل
ماخوذين من اجزاء خارجية كالحيوان الناطق واما اذا لم يكن الجنس و
الفصل ماخوذين من اجزاء خارجية فلا يلزم ان يكون المركب من الجنس
والفصل مركبا في الخارج كجنس العقل وفصله فان ماهية العقل مركبة في
الذهن بسيطة في الخارج ولا امتناع في ان يكون صورتان عقليتان مطابقتين
لامر بسيط في الخارج لا يقال مطابقة لاحديهما تنافي مطابقته للاخرى
لانا نقول انما يلزم ذلك لو كان كل منهما مطابقا له اما اذا كان المجموع
مطابقا له فلا قال الفصل الثالث في الماهية اقول لما فرغ
من الفصل الثاني في الوجود والعدم شرع في الفصل الثالث في الماهية وذكر
فيه ثلث مباحث الاول في نفس الماهية الثاني في اقسامها الثالث في
التعين المبحث الاول في نفس الماهية وبيان مغايرتها لما عداها من اللواحق
وغيرها الماهية مشتقة عما هو وهي ما به يجاب عن السوال بما هو وانما
نسبت الى ما هو لانها تقع جوابا عنه مثلا اذا سيل عن زيد بما هو فما به
يجاب عن هذا السوال هو الحيوان الناطق فالحيوان الناطق هو ماهية
زيد والماهية تطلق غالبا على الامر المتعقل مثل المتعقل من الانسان و
الذات والحقيقة تطلقان غالبا على الماهية مع اعتبار الوجود والماهية

والذات والحقيقة مثل المعقولات الثانية فانها عوارض تلحق المعقولات
الاولى من حيث هي في العقل ولم توجد في الخارج الاعيان ما يطابقها مثلا
المعقول من الانسان او الحيوان يعرض له انه ماهية وليس في الاعيان شي
هو ماهية بل في الاعيان انسان او فرس وغيره وكذلك الحال في الذات
والحقيقة اذا عرفت هذا فنقول ان لكل شي تعرض جزئيا كان او كليا
نوعا او جنسا او غيره حقيقة ذلك الشي بتلك الحقيقة ذلك الشي وهي
مغايرة لما عداها من العوارض اللاحقة بها لازمة كانت تلك العوارض
او مفارقة مثلا الانسانية من حيث هي انسانية مغايرة لجميع ما يعرض لها من
الاعتبارات لازمة كانت او مفارقة مثل الوجود والعدم والوحدة والكثرة
والكلي والجزئي والعموم والخصوص الى غير ذلك من الاعتبارات فان الانسان في
نفسه لا واحد ولا كثير ولا كلي ولا جزئي ولا عام ولا خاص اي لا يدخل شي منها
في مفهومه وان لم يخل عنها ولو دخل احد من هذه الاعتبارات في مفهومه لما
صدق الانسان على ما ينافيه مثلا لو دخل الوحدة في مفهومه لما صدق
الانسان على الانسان الكثير فالماهية شي ومع واحد من هذه الاعتبارات شي
آخر ولا يصدق احد من هذه الاعتبارات عليها الا بضم زايد واما كونها ماهية
فبذاتها فان الانسان انسان بذاته لا بشي آخر ينضم اليه والانسان واحد لا
بذاته بل بضم صفة الوحدة اليه فالانسان من حيث هو هو من غير التفات الى
ان يقارنه شي او لا بل يلتفت الى مفهومه من حيث هو هو يسمى المطلق والماهية
بلا شرط وان اخذ الانسان مع المشخصات واللواحق يسمى مخلوطا والماهية
بشرط شي وهو موجود في الخارج وكذا الاول اي المطلق موجود في الخارج لانه
جزء من المخلوط الموجود في الخارج وجزء الموجود في الخارج موجود في الخارج و
ان اخذ الانسان بشرط التعري عن المشخصات واللواحق يسمى المجرد والماهية
بشرط لا شي وذلك غير موجود في الخارج لان الوجود الخارجي ايضا من العوارض

وقد عرض مجردا عنها بل انما يكون في العقل وان كان كونه في العقل من اللواحق
الا ان المراد تجريده عن اللواحق الخارجية فالمجرد والمخلوط متباينان تباين نوعين
مندرجين تحت عام وهو المطلق وبما ذكر من ان المجرد لا يكون في الخارج بل
انما هو في العقل وانه مباين للمخلوط ظهر ضعف ما زعم افلاطون من ان
لكل نوع شخصا مجردا خارجيا باقيا مستمرا ازلا وابدا لانه الجزء المشترك
بين المخلوطات الخارجية فيكون موجودا في الخارج لانه جزء للمخلوط الموجود
في الخارج وجزء الموجود في الخارج موجود في الخارج ويكون مجردا عن
المشخصات لانه قدر مشترك بين المخلوطات والجزء المشترك بين المخلوطات
يمتنع ان يكون مخلوطا لان المخلوط مكتنف بالمشخصات المانعة من الاشتراك
لانه لا يفسد بفساد المخلوطات وانما ظهر ضعفه بما ذكر لان المجرد من
المشخصات واللواحق الخارجية لا توجد في الخارج والمجرد مباين للمخلوط
فلا يكون جزءا له **قال** الثاني في اقسامها **اقول** المبحث الثاني في
اقسام الماهية الماهية اما ان تكون بسيطة وهي ما لا جزء له واما ان تكون
مركبة وهي ما له جزء ثم المركبة اما خارجية اي عينية من اجزاء متميزة في
الخارج بان يكون لكل واحد من الاجزاء وجود مستقل غير وجود الآخر
كالانسان المركب من البدن والروح اذا اردنا بالروح الصورة الحالة في
مادة البدن الحافظة له وكالمادة والصورة للجسم وكالمثلث المركب
من السطح والخطوط الثلاثة المحيطة والاولان مثالان للجوهر المركب الخارجي
والاخير للعرض المركب في الخارج واما عقلية لا تتميز اجزاؤها في الخارج اي لا يكون
لكل منها وجود مستقل بل جعل كل منها جعل الآخر في الخارج وجعل المركب بعينه
في الخارج جعل الاجزاء وانما تكون الاجزاء متميزة في العقل كالمفارقات فان
جعلنا لجوهر جنسا فانه يحتاج الى الفصل يقومه ولم يتميز جنسه وفصله في
الخارج لان جعلهما وجعل النوع واحد وكالسواد المركب من اللونية و

فصله المختص به الذي عبر عنه المص بالسوادية فان جنس السواد لا يتميز
عن فصله في الخارج لانه لو تميز وجود جنسه عن وجود فصله في الخارج فان
كان كل منهما محسوسا يلزم ان يكون احساسنا بالسواد احساسا بمحسوسين
وهو باطل بالضرورة وان كان احدهما محسوسا والمحسوس هو السواد فيلزم
ان يكون احدهما داخلا في طبيعة الآخر وهو مح وان لم يكن واحد منهما محسوسا
نعم اجتماعهما ان لم يحدث هيئة محسوسة لم يكن السواد محسوسا ولو
حدثت هيئة محسوسة فتلك الهيئة معلولة لاجتماع الجنس والفصل فيكون
خارجة عنهما عارضة لهما وتلك الهيئة هي السواد المحسوس فلا يكون التركيب في
السواد المحسوس بل في فاعله وقابله وفيه نظر اذ لا نم انه ان حدث هيئة
محسوسة يلزم ان يكون عارضة لهما وانما يلزم ان لو لم يكن الهيئة المحسوسة
هي مجموع الجنس والفصل وهو ممنوع فانه يجوز ان لا يكون كل منهما محسوسا
بانفراده ويكون مجموعهما هيئة محسوسة حادثة فلا يكون عارضة لهما بل متقومة
بكل منهما فيكون التركيب في نفسها لا في فاعلها وقابلها والحق ان الجنس والفصل
لا يتميزان في الوجود الخارجي اذ لو كان لكل منهما وجود في الخارج يلزم ان لا يكون
احدهما محمولا على الآخر بالمواطاة ولا يكونان محمولين على النوع بالمواطاة اذ يمتنع
ان يكون الشيء بعينه هو ما يكون مغايرا له في وجوده وهذا ضروري فان
احد الموجودين المتغايرين لا يكون هو الآخر فان قيل تغاير الوجود في الخارج
لو اقتضى امتناع الحمل بالمواطاة لكان التغاير في الوجود الذهني ايضا
مقتضيا لامتناع الحمل بالمواطاة فان احد الموجودين المتغايرين في الذهن
لا يكون هو بعينه الموجود الآخر فلا يكون الجنس متميزا عن الفصل في
الوجود الذهني ايضا اجيب بان التمايز في الوجود الذهني يقتضي امتناع
حمل الجنس المقيد بالوجود الذهني على الفصل والنوع ولا يقتضي امتناع حمل
الجنس مع قطع النظر عن الوجود الذهني الخارجي فان قيل يعتبر هذا ايضا

في الوجود الخارجي فان الجنس المحمول في الخارج هو الجنس مع قطع النظر عن
الوجود الخارجي اجيب بان اعتبار الجنس مع قطع النظر عن الوجود الخارجي
انما هو في العقل فالاجزاء اما ان يكون متداخلة او متباينة وذلك لان
اجزاء الماهية اما ان يكون بعضها اعم من بعض او لا يكون والاول يسمى متداخلة
كالاجناس والفصول والثاني متباينة متشابهة كوحدات العشرة او
مختلفة معقولة كالهيولى والصورة للجسم او محسوسة كاعضاء البدن
والبلقة من السواد والبياض وايضا الاجزاء اما ان يكون وجودية
باسرها او بعضها وجودية وبعضها عدمية فان كانت وجودية باسرها
فلا يخ اما ان يكون كلها حقيقية او اضافية او ممتزجة بان يكون بعضها حقيقية
وبعضها اضافية فان كان كلها حقيقية فكما سبق كالهيولى والصورة
ووحدات العشرة وان كان كلها اضافية فكاجزاء الاقرب والابعد فانهما
مركبان من اضافة عارضة لاضافة اخرى وان كانت ممتزجة منهما فكسرير
الملك فانه مركب من الجسم المخصوص ومن اضافته الى الملك وان كان بعضها
وجوديا وبعضها عدميا كاجزاء الاول فان الاول مركب وجودي وهو كونه
مبدأ لغيره وعدمي وهو انه لا مبدأ له قال فروع اقول
رتب على مبحث اقسام الماهية فروعا ثلثة الاول للبسيط الثاني للمركب
من الاجزاء المتميزة الثالث للمركب من الاجزاء المتداخلة الاول قيل
البسائط غير مجعولة لانها لو كانت مجعولة لكانت محتاجة الى سبب فيكون
ممكنة اذ المحوج الى السبب هو الامكان لكن لا يكون البسائط ممكنة لان الامكان
اضافة فلا يعرض للبسائط لان الاضافة تقتضي الاثنينية ولا اثنينية في
البسائط اجاب المص بانا لا نم ان البسائط لا يكون ممكنة قوله لان الامكان
اضافة قلنا مسلم قوله فلا يعرض للبسائط قلنا ممنوع قوله لان الاضافة
تقتضي الاثنينية قلنا مسلم قوله ولا اثنينية في البسائط قلنا لا نم

البلق والبلقة سواد وبياض صح

اراد ان البسايط لا اثنينية فيها بحسب مقوماتها فسلم لكن عروض الامكان
لا يقتضى الاثنينية بحسب المقومات لان الامكان اعتبار عقلى يعرض
للبسايط بالنسبة الى وجودها فهو مقتض للاثنينية باعتبار المهية والوجود
والبسايط لها اثنينية بهذا الاعتبار ولا يلزم من الاثنينية بهذا الاعتبار
التركيب فى ذات البسايط وان اراد ان البسايط لا اثنينية فيها اصلا
فممنوع فان البسايط لها اثنينية جهة باعتبار المهية والوجود قوله
الثانى المركب اقول الفرع الثانى المركب ان قام بنفسه اى لا يفتقر
فى تقومه الى محل يقوم به استقل احد اجزائه اى يكون قائما بنفسه لا يقوم
بمحل وقام الباقى من الاجزاء بذلك الجزء المستقل وذلك كالجسم المركب من
الهيولى والصورة فان الجسم قام بنفسه لانه لا يفتقر الى محل يقوم به
فاستقل احد اجزائه وهو الهيولى فانها لا تكون فى محل وقام الصورة
بالهيولى لان الصورة حالة فى الهيولى وان قام المركب بغيره قام بذلك الغير
جميع اجزائه عند من لا يجوز قيام العرض بالعرض او قام بعض اجزاء المركب
بالجزء الذى قام به المركب والجزء الاخر بالقايم بالغير عند من يجوز قيام
العرض بالعرض وذلك كالحركة السريعة فانها مركبة من الحركة والسرعة و
قايمة بالجسم فالحركة قايمة بالجسم والسرعة قايمة بالحركة القايمة بالجسم
قال الثالث قيل يجب ان يكون الفصل اقول الفرع الثالث
قيل يجب ان يكون الفصل علة لوجود الجنس لانه لو لم يكن الفصل علة
لوجود الجنس فلا يخلو اما ان يكون الجنس علة للفصل او لا يكون فان كان الجنس
علة للفصل فيلزم الفصل الجنس وهو ممتنع ضرورة تحقق الجنس بدون
الفصل وان لم يكن الجنس علة للفصل لزم ان يستغنى كل من الجنس
والفصل عن الاخر فيمتنع ان يتركب منهما حقيقة واحدة قال المصنف
انا ان اردتم بالعلة ما يتوقف الشى عليه فى الجملة اعم من ان يكون تامة او ناقصة

فلا

فلا يلزم من علية الجنس للفصل استلزام الجنس للفصل اذ لا يلزم من
العلة الناقصة وجود المعلول وان اردتم بالعلة ما يجب المعلول لها اى
العلة التامة فلا يلزم من عدم علية احدهما للاخر استغناء كل واحد
منهما عن الاخر لجواز ان لا يكون احدهما علة تامة للاخر ويكون علة ناقصة
له بان يكون الفصل لازما لا فى الجنس والجنس علة ناقصة له والحق ان الفصل
علة لوجود الجنس على معنى ان طبيعة الجنس فى العقل امر مبهم لا يحتمل
بنفسه قابل لان يكون اشياء كثيرة كل واحد منها هو هو محتاج الى ان يضيف
اليه الذهن معنى زايدا يتحصل ويتعين به ويكون هو احد هذه الاشياء
فهذا الزايد هو الفصل وعليته بهذا المعنى لا يمكن منعها وتوهم كون
الفصل علة لطبيعة الجنس فى الخارج خطا لان الفصل فى الخارج بعينه
الجنس فلا يكون علة للجنس والا لزم تقدمه بالوجود عليه فيمتنع ان
يكون هو بعينه الفصل قوله الثالث فى التعين اقول المبحث
الثالث فى التعين الماهية من حيث هى لا تابى الشركة اى تصورها لا يمنع
الشركة فيها والشخص منها يابى الشركة اى نفس تصوره يمنع الشركة فيه فاذا لا بد
فى الشخص من زايد وهو التشخص اى التعين فالتشخص هو ما به يمتنع تصور
الشخص من المهية وقوع الشركة فيه زايد على المهية قال المص ويدل على
وجود التشخص فى الخارج امران الاول ان التشخص جزء من الشخص الموجود
فى الخارج وجزء الموجود فى الخارج موجود فى الخارج وفيه نظر لانه ان
اريد بالشخص معروض التشخص فلا نم ان التشخص جزء له بل التشخص عارض له
ولا يلزم من وجود المعروض فى الخارج وجود العارض فيه وان اريد بالشخص
الموجود المجموع المركب من المهية والتشخص فلا نم ان الشخص بهذا المعنى موجود
فى الخارج فان الشخص بهذا المعنى من الامور الاعتبارية الثانى لو كان
التعين اى التشخص عدميا لكان عدما لتعين اخر او عدما للا تعين وعدما

والامور الاعتبارية ليست موجودا فى الخارج

اى المفهوم اللاتعين

اى لمفهوم تعين

لغيره وذلك لان التعين لو كان عدميا لم يكن عدما مطلقا بل مضافا و
العدم المضاف منحصر في الثلاثة والثالث باطل والا يلزم من وجوده نفي التعين
ولم يتحقق غيره بلزم من وجوده نفي التعين والثاني وهو ان يكون التعين
عدما للاتعين يقتضي ان يكون التعين وجوديا لان اللاتعين عدمي و
عدم العدمي وجودي والاول وهو ان يكون التعين عدما لتعين آخر
يقتضي ان يكون احد التعينين وجوديا والتعين الآخر مماثل له اذ التعين
حقيقة واحدة مشتركة بين التعينات تختلف بالخارجات دون الفصول
فيكونان ثبوتيين قال المص ولقائل ان يمنع التماثل اذ لو تماثلت التعينات
لم يتميز الشخص من انضمام التعين الى الماهية لانه يكون التعين كليا و
الماهية كلية وضم الكلي الى الكلي لا يفيد الجزئية كضم الخواص الى ماهية النوع
مثلا الانسان الطويل المليح الفاضل المتوطن في البلدة الفلانية المتكلم نعم
كذا بل اشتراك التعينات في التعين اشتراك الجزئيات في العارض فلا يلزم
تماثل التعينات وايضا لا نم ان التعين اذا كان عدميا يكون عدما لشيء
بل يكون معدوما والمعدوم لا يكون عدما لشيء وايضا لا نم ان اللاتشخص
عدمي فان الشيء المعبر عنه بالمعدولة لا يلزم ان يكون عدميا واعتبر اللاعدم
وعلى تقدير ان يكون اللاتعين عدميا لا يستلزم ان يكون التشخص وجوديا
لان اللاامتناع عدمي والامتناع ايضا كذلك قال وانكره المتكلمون
اقول انكر المتكلمون كون التعين وجوديا زائدا على ماهية المتعين
لتشاركت افراد التعين في التعين لانه اذا كان وجوديا زائدا على
ماهية المتعين يكون للتعين ماهية كلية هي تمام حقيقة التعينات
وتمايزت التعينات التي هي افراد التعين بتعين آخر لان تمايز الافراد
المتشاركة في تمام الحقيقة بعضها عن البعض بالتعين فيكون للتعين تعين
آخر والكلام في تعين التعين كالكلام في التعين ولزم التسلسل واجيب

[margin: بالخارجيات]

[margin: لوجوه ثلثة الاول لو زاد التعين على ماهية المتعين لم]

الاول

بان تعين كل متعين ماهية مخالفة لماهية تعين متعين آخر نوعها منحصر
في شخص التعين والتعين المقول على التعينات مقول عليها قولا عرضيا
كالماهية المقولة على الماهيات التي هي الجواهر والانواع والعرض واجناسه
كالكم والكيف والاضافة فان الماهية مقولة على الماهيات قولا عرضيا واذا
كانت التعينات متخالفة بالذات يكون تمايز بعضها عن البعض بالذات فلا
حاجة الى تعينات اخر يمتاز بها بعضها عن البعض فلا يكون للمتعين تعين
آخر فلا يلزم التسلسل الثاني لو زاد التعين على ماهية المتعين لكان
اختصاص هذا التعين اي تعين الشخص بهذه الحصة من ماهية الشخص
يستدعي تميز حصة هذا الشخص من ماهيته عن غيرها من حصص المتعينات
والا لكان اختصاص هذا التعين بهذه الحصة دون غيرها من الحصص تخصيصا
بلا مخصص لكن تميز الحصة موقوف على اختصاص هذا التعين به فيلزم
توقف اختصاص هذا التعين بهذه الحصة على تميزها وتميزها موقوف
على الاختصاص فيلزم الدور ونوقض هذا الدليل باختصاص الفصول
بحصص الاجناس فانه بعينه جار فيه فلو صح هذا الدليل يلزم الدور في
اختصاص الفصول بحصص الاجناس لانه ح يستدعي اختصاص هذا
الفصل بهذه الحصة من الجنس تميز تلك الحصة عن سائر الحصص موقوف
على اختصاص هذا الفصل بهذه الحصة فيلزم الدور فيمتنع اختصاص
هذا الفصل بهذه الحصة لكن اختص هذا الفصل بهذه الحصة فلا يكون
هذا الدليل صحيحا وهذا نقض اجمالي لهذا الدليل واجيب عن هذا
الدليل على سبيل التفصيل بان اختصاص هذا التعين بهذه الحصة
يقتضي تميز الحصة مع الاختصاص لا قبل الاختصاص فلا يلزم الدور
الوجه الثالث لو كان التعين وجوديا زائدا على ماهية المتعين
فانضياف التشخص الى الماهية يستدعي وجود الماهية لامتناع انضمام الموجود

[margin: هذا]

[margin: وتميز تلك الحصة عن ساير الحصص]

التمام

الذى هو التعين الى المهية التى هى المعدوم فوجود المهية اما ان يقتضى
تعينا آخر فينتقل الكلام اليه ويلزم التسلسل او لا يقتضى وجود المهية
تعينا آخر فيلزم وجود المهية بدون تعين زائد عليها وهو المطلوب
واجيب بان وجود المهية مع انضياف التعين اليها فلا يلزم التسلسل
ولا وجود المهية بدون التعين وانما يلزم احد الامرين التسلسل او وجود
المهية بدون التعين لو كان انضياف التعين الى المهية بعد وجود المهية
فاما اذا كان معه فلا قال فرع قال الحكماء اقول هذا فرع على كون
التعين وجوديا زائدا على الماهية لما فرغ عن بيان ماهية التشخص وانه وجودى
اراد ان يشير الى ما به التشخص قالت الحكماء المهية ان اقتضت التشخص
لذاتها انحصر نوعها فى شخصها لانه لما اقتضت المهية التشخص كان يمتنع
ان يتحقق شخص آخر والا امكن تخلف المعلول عن علته ولان المهية اذا
اقتضت لذاتها التشخص يكون التشخص من لوازم المهية فلو لم ينحصر نوعها
فى الشخص كان لها شخص آخر وتشخصه من لوازم المهية ~~فلو لم ينحصر~~
~~نوعها فى الشخص كان لها شخص آخر~~ والتشخصان متخالفان فيلزم المخالفة
بين لوازم الطبيعة الواحدة وهو ممتنع بالضرورة لانه يستلزم انتفاء الملزوم
حال كونه متحققا قوله والا اى وان لم يقتض المهية لذاتها التشخص
فيعلل تشخص المهية بتشخص موادها واعراض تكتنف بها وذلك لانه اذا لم
يقتض المهية التشخص لذاتها فلا بد من مادة يستند التشخص اليها وذلك
لانه اذا لم يقتض المهية التشخص لذاتها فلا بد لتشخصها من علة وتلك العلة
لا يجوز ان تكون مباينة لان المباين نسبته الى الكل على السواء وغير المباين
اما حال فى التشخص ومحل له والاول باطل لان المحل سابق على الحال فلا يجوز
الحال علة للتشخص فتعين الثانى فيعلل تشخصها بتشخص موادها واعراض
يكتنف بها مثل الاين المعين والكيف المعين والوضع المعين وفى بحر

تعقد

تعقد اشخاص المهية بتعدد المولد فان قيل يجوز ان يكون السبب
حالا فى محل التشخص لا حالا فى التشخص ولا محلا له اجيب بان الحال فى محل
التشخص محتاج الى المحل فيستند التشخص الى المحل لاستناد سببه اليه
لهذا قالوا فيعلل تشخصها بتشخص موادها واعراض تكتنف بها لا انه علة
التشخص الحال والمحل جميعا قيل عليه تشخص المولد وعوارضها ان تعلل
بحقايقها لم يتعدد المولد وعوارضها فلم يتعدد اشخاص المهية التى
تعلل تشخصها بموادها واعراضها المكتنفة بها والا اى وان لم تعلل
تشخص المولد وعوارضها بحقايقها بل تعلل تشخص المولد وعوارضها
بمولد اخر وينتقل الكلام اليها ويلزم التسلسل اجيب بان الشئ الذى
لا يقبل التكثر لذاته يحتاج فى تكثره الى شئ يقبل التكثر لذاته وهو المادة
واما الشئ الذى يقبل التكثر لذاته اعنى المادة فهو لا يحتاج فى ان يتكثر الى
قابل بل انما يحتاج الى فاعل يكثره فقط والحق احالة تشخص اشخاص المهية
الى ارادة الفاعل المختار فان ارادته تقتضى اختصاص كل مادة بتشخص
مناسب لها قال الفصل الرابع فى الوجوب والامكان اقول
لما فرغ من الفصل الثالث شرع فى الفصل الرابع فى الوجوب والامكان والقدم والحدوث
وذكر فيه خمسة مباحث الاول فى انها امور عقلية الثانى فى احكام
الوجوب لذاته الثالث فى احكام الامكان الرابع فى القدم الخامس فى الحدوث
المبحث الاول فى ان الوجوب والامكان والقدم والحدوث امور عقلية
لا وجود لها فى الخارج اما الوجوب والامكان والقدم والحدوث امور عقلية
لا وجود لها فى الخارج اما الوجوب والامكان فلوجهين الاول ان
الوجوب والامكان لو وجدا لكان نسبة الوجود الى الوجوب بالوجوب
ونسبة الوجود الى الامكان بالامكان قوله والا اى وان لم تكن نسبة
الوجود الى الوجوب بالوجوب ونسبة الوجود الى الامكان بالامكان لكان
نسبة الوجود الى الوجوب بالامكان ونسبة الوجود الى الامكان بالوجوب

ضرورة حصر نسبة الوجود الى الموجود في الوجوب والامكان فاذا انتفى احدهما تحقق الآخر واذا كان نسبة الوجود الى الوجوب بالامكان و نسبة الوجود الى الامكان بالوجوب امكن الواجب ووجب الممكن اما انه امكن الواجب فلان الوجوب اذا كان ممكنا يكون الواجب ممكنا لان الواجب انما هو واجب بهذا الوجوب الممكن فاذا كان مابه الشيء واجبا ممكنا يكون الواجب ممكنا فان قيل الوجوب صفة للواجب فلا يلزم من امكان الصفة امكان الموصوف فان الصفة لكونها محتاجة الى الموصوف ممكنة والموصوف جاز ان لا يحتاج الى غيره فلا يكون ممكنا فكيف يلزم من امكان الصفة التي هي الوجوب امكان الموصوف الذي هو الواجب اجيب بان الصفة اذا كانت ممكنة كان الموصوف من حيث هو موصوف بتلك الصفة ممكنا لانه من حيث هو موصوف بتلك الصفة يفتقر الى تحقق الصفة الممكنة فيكون من تلك الحيثية ممكنا والواجب من حيث هو واجب يفتقر الى صفة الوجوب لانه انما هو واجب باعتبار صفة الوجوب فلو كان الوجوب ممكنا كان الواجب من حيث انه واجب ممكنا فان قيل سلمنا ان الواجب من حيث انه واجب ممكن لكن هذا غير مضر لانه يجوز ان يكون الواجب من هذه الحيثية ممكنا ويكون ذاته واجبا لان امكان الشيء من حيث انه متصف بصفة لا يقتضي امكان ذات الشيء قيل لو كان من هذه الحيثية ممكنا كان من هذه الحيثية جائز الزوال فيجوز ان يزول وصف الوجوب عن ذات الواجب فلا يكون الذات واجبة و يلزم امكانه اجيب بانا لا نسلم انه اذا كان من هذه الحيثية ممكنا كان من هذه الحيثية جائز الزوال وانما يلزم ذلك لو لم يكن علة الوجوب هي الذات التي يمتنع زوالها وهو ممنوع فان علة الوجوب هي الذات التي يمتنع زوالها ويمتنع زوال الوجوب وان كان ممكنا لذاته بسبب امتناع زوال علته التي هي الذات والحق ان يقال ان كان علة الوجوب هي الذات لزم تقدمها على الوجوب بالوجوب والوجود فيلزم ان يكون للواجب وجوب آخر او تقدم الوجوب على نفسه

واما بالوجود فلتقدم العلة على المعلول بالوجود
واما بالوجوب فلان الشيء ما لم يجب بالذات او بالغير لم يوجد

٥١

وكلاهما محال وان كان علة الوجوب غير الذات يلزم جواز انفكاك الوجوب عن الذات فيلزم الامكان ولان نسبة الوجود الى الامكان بالوجوب يقتضي ان يكون الممكن واجبا لان الامكان صفة للممكن واذا كانت الصفة واجبة يكون الموصوف واجبا فثبت ان نسبة الوجود الى الوجوب بالوجوب و نسبة الوجود الى الامكان بالامكان فينتقل الكلام الى وجوب الوجوب و امكان الامكان ويلزم التسلسل والاولى ان يقال لو كان الوجوب موجودا في الخارج لكان ممكنا لانه صفة والصفة مفتقرة الى الغير الذي هو موصوف والمفتقر الى الغير ممكن واذا كان الوجوب ممكنا فله سبب وسببه اما غير الذات فيجوز انفكاك الوجوب عن الذات فيلزم امكان الذات واما الذات فيلزم تقدم الذات بالوجوب والوجود على الوجوب فيلزم ان يكون للواجب وجوب آخر ويلزم التسلسل او تقدم الوجوب على نفسه وهما محالان الثاني ان الوجوب اقتضاء الوجود للذات اي استحقاقية الذات الوجود لذاته والامكان لا اقتضاء الوجود بحسب الذات اي لا استحقاقية الوجود لذاته المحوج الى الايجاد السابق على وجود الممكن متقدمان بالذات على وجود الواجب وعلى وجود الممكن اقتضاء الوجود بالذات الذي هو الوجوب متقدم على وجود الواجب لان استحقاق الوجود لذاته متقدم على الوجود ولا اقتضاء الوجود الذي هو الامكان متقدم على وجود الممكن لان الامكان الذي هو لا اقتضاء الوجود محوج الى الايجاد السابق على وجود الممكن فيكون سابقا على الايجاد والمتقدم على المتقدم متقدم فلو وجد الوجوب والامكان لزم تقدم الصفة على الموصوف وهو محال قيل الوجوب والامكان نقيضان الامتناع الذي هو عدمي ضرورة صدقه على المعدومات فيكون الوجوب والامكان لمناقضتهما للامتناع العدمي وجوديين اجاب المصنف بان نقيض ما يكون عدميا لو كان موجودا يلزم ان يكون موجودا الا نقيض الاعتباريات

الا ان نصدق على زيد المعدوم
ولا يلزم ان يكون عدميا

العقلية وقد عرفت ان الوجوب والامكان والامتناع اعتبارات عقلية واما ان
القدم والحدوث اعتباران عقليان فلان القدم والحدوث لو وجدا
لتقدم القدم وحدث الحدوث لانه لو لم يكن القدم قديما والحدوث حادثا
على تقدير وجودهما يلزم حدوث القدم وقدم الحدوث فيلزم حدوث
القديم وقدم الحادث وهما محالان واذا كان القدم قديما والحدوث
حادثا ينتقل الكلام الى قدم القدم وحدوث الحدوث ويلزم التسلسل
قال الثاني في احكام الوجوب لذاته **اقول** المبحث الثاني في احكام
الوجوب لذاته وهي اربعة الاول ان الوجوب لذاته ينافي الوجوب
لغيره اي الواجب لذاته لا يكون واجبا لغيره لان الواجب لذاته لو كان واجبا
لغيره لارتفع بارتفاع غيره والواجب لذاته لا يرتفع بارتفاع الغير فلا
يكون الواجب لغيره واجبا لذاته الحكم الثاني ان الوجوب الذاتي ينافي التركيب
اي الواجب لذاته لا يجوز ان يكون مركبا لان المركب يلزمه الاحتياج الى
الغير لاحتياجه الى الاجزاء المغايرة للمركب والواجب يلزمه الغنا عن الغير
وبين اللازمين اي الغنا والحاجة منافاة والمنافاة بين اللازمين
مستلزمة للمنافاة بين الملزومين فالواجب لذاته مناف للمركب فان قيل
هذا يدل على ان الواجب لذاته مناف للمركب في الخارج ولا يدل على انه مناف
للمركب في العقل فلم لا يجوز ان يكون الواجب لذاته مركبا في العقل لانا
لا يجوز ان يكون مركبا في العقل لان التركيب العقلي لو كان مطابقا للخارج
يلزم التركيب الخارجي والا يلزم الجهل لانا نقول لا نم ان التركيب
العقلي اذا لم يكن مطابقا للخارج يلزم الجهل وانما يلزم الجهل لو حكم بالتركيب
الخارجي ولم يكن في الخارج فهو ممنوع فان التركيب العقلي لا يقتضي حكم
العقل بالتركيب الخارجي والا كان جهلا بل يقتضي التركيب في العقل فجاز
ان يكون التركيب في العقل ولا يكون في الخارج فلا يحكم العقل بالتركيب الخارجي لانا

لو تحقق التركيب العقلي دون الخارجي يلزم ان يكون صورتان عقليتان مطابقتين
لشيء بسيط وهو محال اذ مطابقة احدى الصورتين للبسيط تمنع مطابقة
الاخرى اياه لانا نقول انما يلزم ما ذكر على تقدير مطابقة كل من الصورتين
اياه وليس كذلك فان مجموع الصورتين مطابق للبسيط لا كل منهما وهو
غير مستحيل **اجيب** بان واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في ماهية
ذلك الشيء لان كل ماهية لما سواه مقتضية لامكان الوجود فلو شارك
الواجب غيره في ماهية ذلك الشيء يلزم امكانه تعالى عما يقول الظالمون علوا
كبيرا واذا لم يكن مشاركا لغيره في ماهية من الماهيات لم يحتج في العقل الى فصل
عن غيره يفصله ذاتي فلم يكن مركبا في العقل لا يقال لم لا يجوز ان يكون مركبا
من امرين متساويين في العقل ويكون المجموع مطابقا للامر الواحد البسيط
في الخارج لانا نقول ان العقل لا يحتاج في تعقل ذاته التي هي الوجود الى
امرين يتقوم بهما اذ لا اشتراك له مع الغير في ذاتي ولا وجود له في الخارج حتى
يحتاج في تعقله الى انتزاع صورتين من الجنسين فيستحيل تركيبه في العقل مطلقا
الحكم الثالث انه لو تقدر كون الوجوب لذاته ثبوتيا لما زاد على الذات
لانه لو كان زائدا على الذات يكون وصفا له فيكون وصفا له فيكون محتاجا
الى الذات الذي هو غيره فيكون ممكنا فله سبب وسببه ان كان غير الذات
جاز انفكاك الذات عن الوجوب فيلزم امكان الذات وان كان سببه الذات
يلزم تقدم الذات بالوجوب والوجود على الوجوب ويلزم التسلسل او
تقدم الشيء على نفسه وكلاهما محال وما قيل ان الوجوب نسبة بين الذات
وبين الوجود والنسبة بين الشيئين مفتقرة اليهما فيتاخر عنهما فيزيد
على الذات ينافي الغرض المذكور وهو كون الوجوب لذاته ثبوتيا
اي كون الوجوب لذاته نسبة ينافي كونه ثبوتيا اي موجودا في
الخارج لان النسبة من الاعتبارات العقلية الحكم الرابع ان

الوجوب لذاته لايكون مشتركا بين اثنين اى لايكون فى الوجود واجبا
الوجود لذاته وسيأتى هذا فى الالهيات قوله فالواجب اذا
اتصف بصفات جواب دخل مقدر تقرير الدخل انه اذا كان
الوجوب لذاته لايكون مشتركا بين اثنين يلزم ان لايتصف الواجب
لذاته بصفات زائدة على الذات لكان تلك الصفات ممكنة فيجوز
زوالها عن الذات وهو محال تقرير الجواب ان الواجب اذا
اتصف بصفات فالوجوب الذاتى للذات والصفات واجبة
لا لذواتها بل بالذات ويمتنع زوالها لامتناع زوال موجبها و
هو الذات الواجبة قال الثالث فى احكام الامكان اقول
المبحث الثالث فى احكام الامكان لما فرغ من احكام الوجوب
شرع فى احكام الامكان وذكر اربعة منها الحكم الاول ان الامكان
يحوج الممكن الى السبب لان الممكن لما كان كل من طرفى الوجود والعدم
بالنسبة الى ذاته على السواء امتنع وجوده الا لمرجح فيحتاج الممكن
فى ترجح وجوده الى مرجح يرجح وجوده على عدمه والعلم به بديهى
لايحتاج الى برهان فان كل عاقل اذا تصور الامكان الممكن و
الحاجة حكم بالضرورة انه يحتاج الى مرجح قوله الفرق بينه وبين
قولنا الواحد نصف الاثنين ونحوه للالف اشارة الى جواب دخل
مقدر تقرير الدخل انا اذا عرضنا هذه القضية على العقل وجدنا
التفاوت بينها وبين قولنا الواحد نصف الاثنين ونحوه لان
الاول فيها خفاء بالنسبة الى الثانى والتفاوت بينهما بالخفاء
والظهور يدل على ان الاول غير بديهية تقرير الجواب على الوجه
الذى ذكره المص ان البديهيات قد يقع التفاوت بينها بالجلاء
والخفاء للالف وعدمه فان الالف ببعض البديهيات والالتفات

يستدعى زيادة جلاء وعدمه قد يقتضى خفاء والاولى ان يقال
ان البديهيات قد يكون فى التصديق بها خفاء بسبب خفاء
التصورات الواقعة فيه وخفاء التصديق بسبب خفاء تصوراته
لايقدح فى كونه بديهيا فان التصديق البديهى قد يتوقف على
تصورات مكتسبة واعترض على ان الممكن فى ترجح وجوده على
عدمه محتاج الى المؤثر من اربعة اوجه الاول ان الحاجة
ليست ثبوتية واذا لم يكن ثبوتية لم يكن الممكن محتاجا الى المؤثر
اما ان الحاجة ليست ثبوتية فلوجهين الاول لو كانت الحاجة
ثبوتية لكانت ممكنة لان الحاجة صفة الممكن وصفة الممكن ممكنة و
اذا كانت ممكنة يكون لها حاجة اخرى لان كل ممكن له حاجة
الى المؤثر وينقل الكلام الى حاجة الحاجة ويتسلسل الثانى ان الحاجة
لو كانت ثبوتية لكانت متقدمة على موصوفها الذى نسبت الحاجة
اليه اى متقدمة على الممكن الموصوف بالحاجة لتقدم الحاجة على تأثير
المؤثر فى الممكن المتقدم على وجود الاثر الذى هو الممكن وهو محال و
اما ان الحاجة اذا كانت عدمية لم يكن الممكن محتاجا الى المؤثر فلانه
لو كان الممكن محتاجا الى المؤثر لكان متصفا بالحاجة اى يكون
الحاجة ثابتة للممكن وثبوت الحاجة للممكن يستلزم ثبوت الحاجة فى
نفسها لان ثبوت الحاجة للممكن اخص من ثبوت الحاجة فى نفسها وصدق
الخاص يستلزم صدق العام ولان الحاجة ان لم تكن ثبوتية لم تكن
محتاجة الى المؤثر لان الصفة اذا لم يكن محتاجة الى مؤثر لم يكن
الموصوف محتاجا اليه ولان الحاجة اذا كانت عدمية لم يكن لها علة
فلايكون الامكان علة للحاجة فلايكون الممكن محتاجا الى مؤثر
الوجه الثانى انه لو كان الممكن محتاجا الى المؤثر لكان المؤثر موصوفا

بالمؤثرية واللازم باطل لان المؤثرية ليست ثبوتية لانها لو وجدت
لامكنت لان المؤثرية صفة للمؤثر والصفة ممكنة لاحتياجها الى
موصوفها الذي هو غيرها ولان المؤثرية هي نسبة بين المؤثر
والاثر والنسبة مفتقرة الى المنتسبين واذا كانت المؤثرية ممكنة
يستدعي مؤثرا له مؤثرية اخرى وننقل الكلام اليها ويلزم التسلسل
الثالث لو كان الممكن محتاجا الى المؤثر فتاثير المؤثر في الممكن
اما حال وجود الممكن فيكون تحصيلا للحاصل وهو محال او حال عدمه
فيلزم الجمع بين النقيضين الرابع انه لو احتاج الممكن في وجوده
لاجل امكانه الى مرجح لاحتاج الممكن في عدمه ايضا لاجل امكانه الى
المرجح لكن العدم نفي محض فلا يكون اثر المؤثر اجيب عن الثلثة
الاول وهي الوجوه الدالة على ان الحاجة والمؤثرية ثبوتيتين اثنان
منها على ان الحاجة ليست ثبوتية وواحد على ان المؤثرية ليست ثبوتية
بانه لا يلزم من عدمية الحاجة والمؤثرية ان لا يكون الذات محتاجا
ومؤثرا اي لا يكون ذات الممكن محتاجا وذات المؤثر مؤثرا فانه
لا يلزم من كون الوصف عدميا ان لا يكون الشيء موصوفا به كما
ان القول بان العدم ليس امرا ثبوتيا لا يستلزم ان لا يكون الشيء
معدوما والحق ان كلا من الحاجة والمؤثرية امر اعتباري فان
كلا منهما قد يكون معقولا باعتبار ذاته ينظر فيه العقل ويعتبر انه
ممكن او موجود وقد يكون آلة للعقل في تعقله ولا ينظر العاقل اليه
بل ينظر به فيما هو آلة لتعقله يعرف بالحاجة حال الممكن فانه يفتقر الى مرجح
وجوده على عدمه وبهذا الاعتبار يكون حاجة للممكن فان تعقل كون
الممكن متساوي الطرفين لاجل الامكان يقتضي ثبوت امر في العقل
هو الحاجة وبالمؤثرية حال المؤثر عند تعقل صدور الاثر عنه فان

للتعقل صح

وهو

تعقل ذلك يقتضي ثبوته في العقل وهي المؤثرية والحاصل ان الحاجة
والمؤثرية اذا نظر العقل بهما الى حال الممكن والمؤثر يكون بهذا الاعتبار
حاجة للممكن وتاثيرا للمؤثر ولا يوصفان بانهما ممكن او غير ممكن
ولا يكون بهذا الاعتبار للحاجة حاجة اخرى وللمؤثرية مؤثرية
اخرى واذا نظر العقل اليهما لا بان ينظر بهما في حال الغير بل نظر
اليهما باعتبار ذاتهما يكونان معقولين ممكنين فيكون للحاجة
حاجة اخرى وللمؤثرية مؤثرية اخرى واجيب عن الرابع وهو
الاعتراض الثالث بان المراد بالتاثير ان وجود المؤثر يستتبع
وجود الاثر لا ان المؤثر يحصل وجود الاثر فلا يصح الترديد المذكور
فانه مبني على ان المؤثر يحصل وجود الاثر وللقائل ان يقول اذا
اراد بالاستتباع ايجاد الاثر فالترديد المذكور صحيح ولا يسقط
الاعتراض وان اراد به ان وجود الاثر يلزم وجود المؤثر فلا يلزم
ان يكون للمؤثر تاثير في الاثر وان اراد غيره فليبين حتى نتصور
اولا ثم نتكلم عليه ثانيا والصواب ان يقال في الجواب ان اراد
بحال وجود الاثر زمان وجوده فنختار ان تاثير المؤثر حال
وجود الاثر ولا يلزم منه تحصيل الحاصل وانما يلزم تحصيل الحاصل
ان لو كان تاثيره فيه بعد وجوده واما في حال وجوده فلا فانه
لا يمتنع تاثير المؤثر في الاثر زمان وجود الاثر فان العلة مع معلولها
يكون بهذه الصفة اي تاثيرها فيه زمان وجود المعلول وان اراد
بحال وجود الاثر مقارنة وجود الاثر لوجود المؤثر بالذات اي
معيتهما بالذات وهو ممتنع فان وجود المعلول ممتنع ان يكون
مع وجود العلة بالذات فان المعلول متاخر بالذات عن العلة
فكيف يكون معه بالذات وكذا يتاخر عدم المعلول عن عدم العلة

ولا يلزم التسلسل لانقطاع التسلسل باعتبار العقل صح بانقطاعه

بالذات فيكون للمؤثر انما يؤثر في الاثر لا من حيث هو موجود و
لا من حيث هو معدوم وبعض المتكلمين يقولون المؤثر يؤثر حال حدوث
الاثر فانها ليست بحال الوجود ولا بحال العدم فان قيل فعلى هذا
ثبت الواسطة بين الوجود والعدم وهو محال اجيب بانا لم نقل
ان للماهية زمانا غير زمان الوجود والعدم حتى يلزم الواسطة
بل نقول الماهية من حيث هي هي غير الماهية الموجودة وغير
الماهية المعدومة وان كانت لا تخلو عن احدهما والمؤثر انما يؤثر
في الماهية من حيث هي غير الماهية من حيث هي موجودة او معدومة
وان كانت لا تخلو عن احدهما فان قيل اذا كانت الماهية لا تخلو عن
احدهما فتاثير المؤثر لا يخلو عن احد الحالتين فيلزم المحذور اجيب
بان التاثير وان كان لا يخلو عن احد الحالتين لكن التاثير في الماهية
المقارنة لاحدى الحالتين لا في الماهية الموجودة والمعدومة و
اجيب ايضا عن الاعتراضات الثلث بنقض اجمالي وهو ان العلم
بان شيئا ما يؤثر في شيء وان شيئا ما يحتاج الى شيء بديهي لا يقبل
التشكيك وللمعترض ان يقول لا نسلم ان العلم بان شيئا ما يؤثر في
شيء وان شيئا ما يحتاج الى شيء بديهي فانه لو كان بديهيا لكان
مطابقا للواقع واللازم بط فان نقيضه ثابت في الواقع لما دل عليه
الدليل القطعي لا يقال لا نم ان الدليل القطعي الذي ذكرتم قطعي حتى
يلزم ثبوت النقيض في الواقع بل ما ذكرتم مغالطة لانا نقول لا نحتاج
الى بيان غلط حتى ثبت انه مغالطة غير مفيدة لثبوت النقيض و
اجيب عن الخامس وهو الاعتراض الرابع بان عدم الممكن ان لم يتصف
بالرجحان فلا اشكال لانا قلنا ان رجحان احد طرفي الممكن يستدعي
مرجحا فاذا لم يتحقق رجحان لم يستدع مرجحا وان اتصف عدم الممكن

بالرجحان فلا نم انه يمتنع ان يكون اثرا فان عدم الممكن اذا اتصف
بالرجحان جاز ان يكون اثرا ويكون المؤثر فيه على ما سبق من
التغيير وهو ان المعنى بالتاثير استتباع المؤثر الاثر عدم
علة الوجود ان كان المؤثر مؤثرا في الوجود يستتبع وجود المؤثر
وجود الاثر وان كان مؤثرا في العدم يستتبع عدم المؤثر عدم الاثر
اي يكون في عدم الممكن عدم علة وجود الممكن على معنى ان عدم الممكن
يستتبع عدم الممكن وحمل قوله على ما سبق من التغيير على ما سبق
في فصل الوجود ان التجرد لكونه عدميا الى عدم علة العروض غير
مستقيم اما اولا فلانه لم يذكر في ذلك الموضع تغيير التاثير واما ثانيا
فلانه لا يندفع الشك بمجرد قوله ان التجرد لكونه عدميا يحتاج الى
عدم علة العروض لانه قد يقال ايضا تاثير عدم علة وجوده في عدم
الممكن اما حال عدم الممكن فيلزم تحصيل الحاصل او حال وجوده
فيلزم الجمع بين النقيضين فيحتاج الى تغيير التاثير بالاستتباع
حتى يندفع الشك فان قيل ما سبق من التغيير هو ان المراد من
التاثير ان وجود المؤثر يستتبع وجود الاثر لا ان عدم المؤثر يستتبع
عدم الاثر اجيب بان المراد ان التاثير في جانب الوجود فهو ان
وجود المؤثر يستتبع وجود الاثر فيعلم منه ان التاثير في جانب
العدم فهو ان عدم المؤثر يستتبع عدم الممكن وفي بعض النسخ ان
عدم الممكن ان لم يتصف بالامكان فلا اشكال وتقريره انه اذا
لم يتصف العدم بالامكان لم يحتج الى مؤثر مرجح لانه انما احتاج
الوجود الى مرجح لامكانه لان علة الحاجة الى المرجح الامكان فا
لعدم اذا لم يتصف بالامكان لم يتحقق فيه علة الاحتياج الى
المرجح فلم يحتج الى المرجح واذا اتصف العدم بالامكان جاز ان يكون

اثر المؤثر ويكون للمؤثر في عدم الممكن عدم مؤثر الوجود على سبيل الاستتباع
وقد عرفت ما يرد على الاستتباع فانه ان اراد به استتباع عدم
المؤثر عدم الممكن اعدام الاثر فالترديد المذكور صحيح ويتوجه الاعتراض
وان اراد به ان عدم الاثر يلزم عدم المؤثر فلا يلزم ان يكون
للمؤثر تاثير في الاثر وان اراد به غيره فليبين اولا حتى نتصور اولا
ثم نتكلم عليه ثانيا والصواب ان يقال ان عدم الممكن المتساوي
الطرفين ليس نفيا محضا وتساوي طرفي الممكن وعدمه لا يكون الا في العقل
ولكون عدم المؤثر ممتازا عن عدم الاثر في العقل يجوز ان يعلل عدم
الاثر بعدم المؤثر في العقل ولصعوبة هذا الاشكال وسهو لزوم كون
العدم محتاجا الى المؤثر على تقدير كون الامكان علة للحاجة قال
بعض المتكلمين علة حاجة الممكن الحدوث وقال بعضهم علة حاجة
الممكن مجموع الامكان والحدوث وذهب طائفة اخرى منهم الى ان
علة الحاجة هو الامكان بشرط الحدوث وليس كذلك لان الحدوث
صفة للوجود لانه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم فيكون كيفية
للوجود فيكون صفة للوجود المتاخر عن التاثير اي الايجاد المتاخر
عن الحاجة الى المؤثر المتاخر عن علة الحاجة فيكون الحدوث متاخرا
عن علة الحاجة بمراتب فلا يكون الحدوث علة للحاجة ولا جزء العلة
للحاجة ولا شرط العلة الحاجة قيل الحدوث ليس صفة للوجود فانه
عبارة عن الخروج من العدم الى الوجود فلا يكون متاخرا عن الوجود
بل يكون متقدما على الوجود اجيب بانه لا يجوز ان يكون الحدوث
عبارة عن الخروج من العدم الى الوجود بعد العدم وقبل الوجود
لو سلم ان الحدوث عبارة عن الخروج من العدم الى الوجود
الا يثبت الواسطة بين العدم والوجود لان الخروج من العدم الى الوجود

بعد العدم

بعد الوجود العدم وقبل الوجود ولو سلم ان الحدوث عبارة عن الخروج
من العدم الى الوجود حتى يكون متقدما على الوجود لا يجوز ان يكون
الحدوث علة للحاجة ولا جزءها ولا شرطا لان الحدوث بهذا المعنى
متاخر عن تاثير المؤثر المتاخر عن الحاجة فلا يكون علة لها ولا جزء
لها ولا شرطا لها لان المتاخر عن الشيء لا يكون شيئا منها وعورض بان
الامكان صفة الممكن بالقياس الى وجوده فيكون متاخرا عن الوجود
فلا يكون علة للحاجة الى المؤثر المتقدم على الامكان بمراتب اجيب
بان الامكان صفة من حيث هي من غير اعتبار وجود ما وعدمها
فلا يكون متاخرا عن وجود الماهية في الخارج بل عروض الامكان
للماهية من حيث هي يتوقف على اعتبار وجود وعدم لا على اعتبار
وجود ما وعدمها فان قيل الامكان صفة الممكن والصفة متاخرة
في الوجود عن الموصوف فيكون الامكان متاخرا عن وجود الممكن
فلا يكون علة للحاجة المتقدمة عليهما بمراتب اجيب بان الامكان
من الاعتبارات العقلية فلا يكون متاخرا عن الماهية في الوجود
الخارجي قال الثاني ان يكون اقول الحكم الثاني للامكان
ان الممكن لا يكون احد طرفيه اي الوجود والعدم اولى به لذاته لانه
لو تحقق اولوية احد طرفيه لذاته فان امكن طريان الطرف الآخر
فاما ان يطرأ بسبب او لا بسبب فان طرأ الطرف الآخر بسبب فنفرض
اولوية الطرف الذي فرض انه اولى بالممكن لذاته الى عدم سبب
طريان الطرف الآخر على تقدير وجود سبب طريان الطرف الآخر يصير
الطرف الآخر اولى به والا لم يكن السبب سببا واذا كان الطرف الآخر
اولى به لم يبق اولوية الطرف الاول فيتوقف اولوية الطرف الاول على
عدم سبب الطرف الآخر فلا يكون الاولوية

لذاته ضرورية توقفهما على عدم سبب طريان الطرف الآخر وان طرا
الطرف الآخر لا بسبب يلزم ترجيح المرجوح بلا سبب هو اشد استحالة واقبح
عند العقل بالنسبة الى ترجيح احد المتساويين بلا مرجح وان لم يمكن طريان
الطرف الآخر كان الاول واجبا فيلزم الانقلاب من الامكان الى الوجوب
قال الثالث الممكن اقول الحكم الثالث للامكان الممكن ما
لم يتعين صدوره اى ما لم يجب صدوره عن مؤثره لم يوجد وذلك التعين
يسمى الوجوب السابق وذلك لانه لو لم يجب صدوره عن مؤثره لبقى
على امكانه اذ لا وجه لامتناعه واذا كان باقيا على امكانه لم يمتنع الطرف
الآخر المقابل له فيحتاج الى مرجح ولا يتسلسل لانه مح فلا بد من الانتهاء
الى الوجوب وهو الوجوب السابق على وجود الممكن لانه وجب فلا
فوجد فاذا وجد الممكن يلحقه بسبب الوجود وجوب آخر لانه اذا وجد
فحال وجوده لا يقبل العدم وما لا يقبل العدم فهو واجب وهو
الوجوب اللاحق لانه يلحقه بعد الوجود فالوجوبان اى السابق و
اللاحق عرضان للممكن لا من ذاته الاول باعتبار وجود سببه والثانى
باعتبار حال وجوده قال الرابع الممكن اقول الحكم الرابع للامكان
الممكن يستصحب الاحتياج الى المؤثر حالة بقائه لان علة حاجة الممكن
الى المؤثر هو الامكان والامكان حالة بقاء الممكن باق فيكون
حالة بقاء الممكن الاحتياج الى المؤثر باقيا وانما قلنا الامكان
حالة بقاء الممكن باق لان الامكان للممكن ضرورى لانه لو لم يكن
الامكان للممكن ضروريا لجاز انفكاك الممكن وح يصير الممكن واجبا
او ممتنعا فيلزم القلب ايضا لو لم يكن الامكان للممكن ضروريا
لاحتاج الممكن فى امكانه الى سبب فلا يكون الممكن فى ذاته ممكنا
بل واجبا او ممتنعا قيل لا يجوز ان يكون الممكن حالة

البقاء محتاجا الى المؤثر لانه لو احتاج حالة البقاء الى المؤثر فلا يخ
اما ان يكون للمؤثر تاثير فى الممكن حالة البقاء او لا يكون فان
لم يكن للمؤثر تاثير فى الممكن حالة البقاء لا يكون هناك اثر لامتناع حصول
الاثر بدون التاثير واذا لم يحصل فيه منه اثر كان مستغنيا عن المؤثر
فلا يكون محتاجا هذا خلف وان كان للمؤثر تاثير فى الممكن حالة
البقاء والتاثير يستدعى حصول اثر فالاثر الحاصل منه اما ان يكون
هو الوجود الذى كان حاصلا قبل ذلك وهو مح لامتناع تحصيل الحاصل
واما ان يكون الاثر الحاصل امرا متجددا فالحاجة لذلك الامر المتجدد لا
للباقى وقد فرض ان الحاجة للباقى هذا خلف اجاب المص بان المراد
تاثيره حالة البقاء دوام الاثر مع دوام مؤثره ولا يلزم تحصيل
الحاصل ولا استغناء الباقى وهذا الجواب مبنى على تفسير التاثير
بالاستتباع والحق ان يقال فى الجواب ان المؤثر حالة البقاء
يفيد اثرا ليس هو الوجود الذى كان حاصلا قبل ذلك بل اثرا متجددا
هو بقاء الوجود الذى كان حاصلا قبل ذلك وبه صار باقيا فلا يلزم ان لا
يكون تاثيره فى الباقى حتى يلزم خلاف الفرض فان الباقى هو الوجود
الاول المتصف بصفة البقاء الى الاستمرار فلا يلزم من تاثيره فى امر
جديد غير الوجود الاول عدم تاثيره فى الوجود الاول المتصف بالبقاء
لان عدم تاثيره فى المطلق لا يقتضى عدم تاثيره فى المقيد قال
الرابع فى القدم اقول ~~اشارة الى جواب دخل مقدر~~ البحث الرابع فى
القدم والقدم ينافى تاثير الفاعل المختار لان تاثير الفاعل المختار
مسبوق بالقصد والاختيار والقصد الى ايجاد الشئ مقارن الى
لعدم الاثر لان القصد الى ايجاد الموجود مح لانه يكون تحصيل الحاصل
وهو مح والشئ المعدوم الذى توجه القصد الى تحصيل وجوده يكون

حادثا لانه حدث بعد العدم فتاثير المختار يستلزم حدوث الاثر وقدم
الاثر ينافي حدوثه فقدم الاثر ينافي تاثير الفاعل المختار لان منافي اللازم
مناف للملزوم **قال** والحكماء **اقول** اشارة الى جواب دخل مقدر
تقرير الدخل ان الحكماء مع اعتقادهم ان العالم قديم اسندوه
الى الله تعالى فلا يكون القدم منافيا لتاثير الفاعل تقرير الجواب
ان الحكماء انما اسندوا العالم مع اعتقادهم قدمه الى الصانع لا
لاعتقادهم ان صانع العالم موجب لا مختار حتى لو اعتقدوا في الصانع
كونه فاعلا مختارا لما جوزوا كونه موجدا للعالم القديم فظهر انهم اتفقوا
على جواز اسناد القديم الى الموجب القديم وامتناع اسناده الى الفاعل
المختار والحكماء يطلقون اسم المختار على الله ولكن لا بالمعنى الذي يفسر
المتكلمون الاختيار به ثم المتكلمون اتفقوا على نفي القدم عما سوى الله ذات
وصفاته قوله والمعتزلة وان انكروا قدم الصفات اشارة الى جواب
دخل مقدر تقرير الدخل انكم ادعيتم اتفاق المتكلمين على نفي القدم
عما سوى الله تعالى وصفاته والمعتزلة وان انكروا قدم الصفات لكنهم
قالوا به في المعنى لان المعتزلة اثبتوا احوالا خمسة لله الاول منها وهي الموجودية
والحيية والقادرية والعالمية والالهية وهي الالوهية حالة خامسة
اثبتها ابو هاشم علة للاحوال الاربع مميزة للذات لان ذات الباري
عز اسمه يشارك سائر الذوات في الذاتية ويمتاز عنها بصفة الالوهية
ولقائل ان يقول اهل السنة لا يعترفون باثبات القدماء لان
القدماء عبارة عن اشياء متغايرة كل واحد منها قديم وهم لا يقولون
بالتغاير الا في الذوات واما في الصفات فلا يقولون بالتغاير و
لا في الصفات مع الذات على ما ذهب اليه الشيخ ابو الحسن الاشعري
والمعتزلة يفرقون بين الثبوت والوجود ولا يقولون بوجود

القدماء والاحوال الخمسة قول ابي هاشم وجده فانه للموجودية و
الحيية والعالمية والقادرية بحالة خامسة وهي الالوهية و
للمتكلمين ادلة على نفي القدماء منها ان بيان ان كل ممكن محدث
وذلك يدل على حدوث ما سوى الله تعالى **قال** الخامس في
الحدوث **اقول** البحث الخامس في الحدوث وهو كون الوجود
مسبوقا بالعدم ويسمى حدوثا زمانيا وقد يفسر الحدوث بالحاجة الى
الغير ويسمى حدوثا ذاتيا وكل ممكن موجود فهو حادث حدوثا ذاتيا
لان كل ممكن موجود يتقدم لا استحقاقية وجوده بالذات على وجوده
وذلك لان الممكن الموجود بالغير والموجود بالغير لو اعتبر ذاته من حيث
هي منفردة عن الغير لم يستحق الوجود لانه يستحق اللاوجود فان
اللاوجود ايضا له بالغير واما وجوده فهو بحسب الغير فلا استحقاقية
وجوده من ذاته ووجوده من الغير فيكون لا استحقاقية الوجود
الذي هو حال من ذاته قبل وجوده الذي هو حال من غيره قبلية بالذات
لان ارتفاع الشيء بحسب الذات يستلزم ارتفاع ذاته لان حال الشيء
بحسب ذاته لازم ذاته وارتفاع اللازم يستلزم ارتفاع الملزوم وارتفاع
الذات يستلزم ارتفاع الحال الذي بحسب الغير واما ارتفاع الحال
الذي يكون بحسب الغير لا يقتضي ارتفاع الحال الذي يكون بحسب الذات
فيكون وجود الممكن الموجود بالغير مسبوقا بلا استحقاقية الوجود
سبقا ذاتيا ولا استحقاقية الوجود غير الوجود فيكون وجود كل
ممكن موجود بالغير مسبوقا بغيره سبقا ذاتيا وهذا هو الحدوث
الذاتي فكل ممكن موجود فهو حادث حدوثا ذاتيا قال الحكماء
الحدوث بالمعنى الاول وهو كون الوجود مسبوقا بالعدم المسمى
بالحدوث الزماني يستدعي تقدم مادة ومدة اما الاول وهو

كون الحدوث يستدعي تقدم مادة فلان امكان الحادث موجود
قبل وجوده ممكن الوجود لانه لو لم يكن قبل وجوده ممكن الوجود
لزم ان يكون قبل وجوده واجب الوجود او ممتنع الوجود ضرورة
انحصار الشيء في هذه الثلث فاذا انتفى احد ما يلزم ان يتحقق
احد الآخرين فيلزم القلب فكان امكان وجوده حاصلا قبل
وجوده وليس ذلك الامكان قدرة القادر عليه لان السبب في
كون المح غير مقدور عليه كونه غير ممكن في نفسه والسبب في كون غير
المح مقدورا عليه كونه ممكنا في نفسه فلو كان الامكان قدرة القادر
عليه لكان اذا قيل في المح انه غير مقدور عليه لانه غير ممكن في نفسه
فقد قيل انه غير مقدور عليه لانه غير مقدور عليه وانه غير ممكن في نفسه
لانه غير ممكن في نفسه وهذا محال فقد بان ان الامكان غير كون
القادر قادرا عليه وليس الامكان شيئا معقولا بنفسه يكون وجوده
لا في موضوع بل هو اضافي يكون للشيء بالقياس الى وجوده
كما يقال يمكن ان يوجد او بالقياس الى صيرورة شيء آخر كما يقال
الجسم يمكن ان يصير ابيض فيكون الامكان امرا معقولا بالقياس
الى شيء آخر فهو اضافي بالقياس الى شيء آخر والامور الاضافية
اعراض والاعراض لا يوجد الا في موضوعاتها فاذا الحادث يتقدمه
امكان وجوده وموضوع وذلك الامكان قوة للموضوع بالنسبة الى
وجود ذلك الحادث فيه فهو قوة وجوده والموضوع موضوع بالقياس
الى الامكان الذي هو عرض فيه وموضوع بالقياس الى الحادث
ان كان الحادث عرضا ومادة بالقياس الى الحادث ان كان الحادث
جوهرا واياما كان فالحادث مسبوق بمادة لان الموضوع هو
الجسم ولا ينفك الجسم عن المادة واما الثاني وهو ان الامكان [illegible]
الحدوث

تقدم مدة فلان الحادث عدمه قبل وجوده والقبلية منحصرة في خمس
الاول القبلية بالعلية وهي قبلية المؤثر الموجب على معلوله كقبلية
حركة الاصبع على حركة الخاتم الثاني القبلية بالطبع وهو كون الشيء
بحيث يحتاج اليه شيء آخر ولا يكون مؤثرا موجبا له كقبلية الواحد على
الاثنين وهذان مشتركان في معنى واحد وهو القبلية بالذات
والمعنى المشترك هو ان يكون الشيء محتاجا الى آخر في تحققه ولا
يكون الآخر محتاجا الى ذلك الشيء فالمحتاج اليه هو قبل بالذات
ثم لا يخ ان يكون المحتاج اليه مع ذلك الشيء هو الذي باستقلاله يعطي
وجود المحتاج او لا فالمحتاج اليه بالاعتبار الاول قبل بالعلية وبالاعتبار
الثاني قبل بالطبع والثالث القبلية بالزمان وهو ان يكون المتقدم
قبل المتاخر قبلية لا يجامع القبل فيها مع البعد كقبلية الاب على الابن والرابع
القبلية بالرتبة وهو ان يكون معتبرا فيها والرتبة اما حسية كقبلية الامام
على المأموم او عقلية كقبلية الجنس على النوع اذا ابتدى من الجانب الاعلى الخامس
القبلية بالشرف كقبلية العالم على المتعلم فاقسام القبل عند الحكماء هي هذه الخمسة
والحصر استقرائي وقبلية عدم الحادث على وجوده ليست بالعلية ولا بالطبع
لان عدم الشيء ليس علة لوجوده ولا بالشرف لان عدم الشيء ليس له شرف
بالنسبة الى وجوده ولا بالرتبة لانها اما وضعية وليس لعدم الحادث
وضع ومكان واما طبيعية وليس في طبع عدم الحادث ان يكون قبل فهي
اذن بالزمان فثبت ان الحدوث بالمعنى الاول يستدعي تقدم مدة و
اجيب عن الاول بان الامكان عدمي فلا يستدعي قبل وجود الحادث
محلا موجودا في الخارج وقيل ان الامكان امر عقلي متعلق بشيء خارجي
فمن حيث تعلقه بالشيء الخارجي ليس بموجود في الخارج اذ ليس في الخارج شيء
هو امكان بل امكان وجود في الخارج وتعلقه بذلك الشيء يدل على وجود

ذلك الشيء في الخارج وهو موضوعه واجيب بانه لا نسلم انه بسبب تعلقه بالشيء الخارجي يدل على وجود موضوعه في الخارج وانما يلزم ذلك لو كان في الخارج متعلقا واما اذا كان تعلقه في الذهن فلا قيل امكان الحادث لا يجوز ان يكون حالا فيه لان الحادث قبل وجوده يمتنع ان يكون محلا لشيء و لا يجوز ان يكون حالا في غيره لان نعت الشيء لا يكون حالا في غيره واورد عليه بان امكان الحادث قبل وجوده حال في موضوعه فانه لما كان الحادث وجوده متعلقا بالموضوع كان وجوده ايضا متعلقا بالموضوع فيكون صفة للموضوع من حيث هو متعلق به وصفة الحادث من حيث ان امكان الوجود بالقياس اليه ولما كان وجود الحادث لم يكن الا متعلقا بغيره لم يمتنع ان يقوم امكانه بذلك الغير ولقائل ان يقول اذا جاز ان يكون محل امكان الحادث الفاعل الموضوع باعتبار انه قابل له فلم لا يجوز ان يكون محل امكان الحادث الفاعل باعتبار انه فاعل له بل هذا اولى لان نسبة الفاعل الى وجود المعلول اقوى من نسبة القابل الى وجوده لا يقال لو كان الامكان قائما بالفاعل لما كان القدرة معللة به لانه ح يكون الامكان عبارة عن قدرة القادر لانا نقول كون الامكان قائما بالفاعل لا يقتضي ان يكون عين قدرة القادر فان كون الفاعل بحيث يمكن ان يصدر عنه الحادث غير كونه قادرا عليه لان كونه قادرا عليه معلل بكونه بحيث يمكن ان يصدر عنه الحادث واجيب عن الثاني وهو ان يكون الحدوث بالمعنى الاول يستدعي تقدم مدة بان القبلية غير منحصرة فيما ذكرتم فان القبلية قد يكون بغير ذلك وذلك كقبلية بعض اجزاء الزمان على البعض فانها ليست بالزمان اذ يمتنع ان يكون للزمان زمان آخر ولا بالعلية اذ ليس بعض اجزاء الزمان علة للبعض ولا بالطبع لذلك ولا بالشرف ولا بالرتبة لانها اما وضعية وليس للزمان وضع واما طبيعية وليس في طبع بعض اجزاء الزمان ان يكون قبل بعض هذا

امكان مه

تقدم ٢

ما قالوه

العصل الخامس في الوحدة والكثرة وفيه مباحث الاول في حقيقتها الوحدة كون الشيء بحيث لا ينقسم الى امور مشاركة في الماهية والكثرة ما يقابلها ثم الوحدة مغايرة للوجود والماهية فان الكثير من حيث هو كثير موجود والانسان وليس بواحد وكذا الكثرة وثابتة في الخارج لانها نوع من الواحد الموجود ولانها لو كانت عدمية لكانت عدم الكثرة والكثرة مجموع الوحدات العدمية فيكون النقيضان عدميين وهو ح فان مفهوم وجود الكثرة مجموع الوحدات فيكون وجودية النقيض وعورض بان الوحدات لو وجدت لكانت متشاركة في كونها وحدات ومتميزة بخصوصيات فيكون لها وحدات اخر ويلزم التسلسل والحق ان الوحدة والكثرة من الاعتبارات العقلية م

ما قالوه والحق ان قبلية بعض اجزاء الزمان على بعض عائدة الى القبلية الزمانية لان القبلية الزمانية لا تقتضي ان يكون كل من القبل والبعد في زمان غيرهما بل القبلية الزمانية تقتضي ان يكون قبل البعد قبلية لا يجامع القبل فيها مع البعد واجزاء الزمان بعضها بالنسبة الى البعض كذلك فيكون قبلية بعضها على البعض بالزمان لكن ليس بزمان زائد على القبل بل بزمان هو نفس القبل وايضا يجوز ان يكون قبلية بعض اجزاء الزمان على البعض بالرتبة فان الامس قبل اليوم بالرتبة اذا ابتدئ من طرف الماضي والصواب ان يقال في الجواب ان اردتم بكون عدم الحادث قبل وجوده بالزمان كونه قبله بزمان موهوم مفروض فمسلم وان اردتم كونه قبله بزمان محقق موجود فهم ما ذكرتم في بيانه لا يفيد ذلك قال الفصل الخامس في الوحدة اقول لما فرغ من الفصل الرابع في الوجوب والامكان والقدم والحدوث شرع في الفصل الخامس في الوحدة والكثرة وذكر فيه ثلثة مباحث الاول في حقيقة الوحدة والكثرة والثاني في اقسام الوحدات والثالث في اقسام الكثرة المبحث الاول في حقيقة الوحدة والكثرة الوحدة لا يمكن تعريفها بحسب الحقيقة لان تصورها بديهي اذ كل احد يعرف ان شيئا واحدا انسان او فرس او غير ذلك من غير افتقار الى اكتساب والتعريف الذي ذكره المص بحسب اللفظ لا بحسب الحقيقة والا يدور لانا اذا قلنا الوحدة هو كون الشيء بحيث لا ينقسم الى امور متشاركة في الماهية فقد قلنا ان الوحدة هو كون الشيء بحيث لا يتكثر ضرورة فقد اخذنا الكثرة في تعريف الوحدة و الكثرة لا يمكن تعريفها الا بالوحدة لان الوحدة مبداء الكثرة ومنها وجودها وماهيتها ولهذا اي تعريف يعرف به الكثرة يستعمل فيه الوحدة مثل الكثرة هو المجتمع من الوحدات والكثرة ما يعد بالواحد وغير ذلك والوحدة اعرف عند العقل من الكثرة لانها مبداء الكثرة والعقل يعرف المبداء اولا و

قبل

التعريف الذي ذكره شامل للوحدة الحقيقية وهو كون الشي بحيث لا ينقسم
اصلاً كالواجب والنقطة والوحدة الاضافية وهي كون الشي الذي
ينقسم لكن لا ينقسم الى امور متشاركة في الماهية كالانسان الذي ينقسم
الى اليد والرجل والراس فان هذه الامور غير متشاركة في تمام الماهية
واما ما ينقسم الى الامور المتشاركة في الماهية كالجماعة المنقسمة الى افراد
متشاركة في الماهية فكونه ليس بوحدة بل هو الكثرة المقابلة للوحدة فا
لكثرة هو كون الشي بحيث ينقسم الى امور متشاركة في الماهية كالجماعة
المذكورة ثم الوحدة مغايرة للوجود والماهية لانها لو كانت عين الوجود
او عين الماهية لكان مفهوم الواحد من حيث هو واحد مفهوم الموجود
من حيث هو موجود او مفهوم الانسان من حيث هو انسان وليس
كذلك فان الكثير من حيث هو كثير موجود وانسان وليس بواحد من
حيث هو كثير وان كان يعرض له الواحد ايضا اذ يقال للكثرة انها كثرة
واحدة ولكن لا من حيث هي كثرة وكذا الكثرة مغايرة للوجود والماهية
فان الكثرة لو كانت عين الوجود او عين الماهية لكان مفهوم الكثير من
حيث هو كثير مفهوم الموجود من حيث هو موجود او مفهوم الانسان من
حيث هو انسان والوحدة ثابتة في الخارج لان الوحدة جزء من الواحد
الموجود وجزء الموجود موجود ولان الوحدة لو كانت عدمية لم يكن عدما
مطلقا بل عدما مضافا ولا يجوز ان يكون عدما لغير الكثرة لان غير الكثرة
يجوز ان يجتمع فيه الوحدة فيلزم اجتماع المتقابلين وهو محال واذا لم يكن
عدما لغير الكثرة تعين ان يكون عدما للكثرة والكثرة مجموع الوحدات
العدمية فيكون عدمية فيكون النقيضان اي الوحدة والكثرة عدميين
وهو محال لانه يجب ان يكون احد النقيضين وجوديا اذ لا تقابل بين
العدميين فثبت ان الوحدة والكثرة مجموع الوحدات الوجودية

فيكون

61

فيكون الكثرة ايضا وجودية والجواب عن الاول انه ان اراد بالوا حد
الموجود المجموع المركب من الواحد والموجود فلا نسلم ان الواحد
الموجود موجود حتى يلزم ان يكون الوحدة التي هي جزء منه ايضا
موجودا وان اراد بالواحد الموجود معروض الوحدة فمسلم انه
موجود ولكن لا نسلم ان الوحدة جزء له بل الوحدة عارضة له والجواب
عن الثاني انه يجوز ان يكون النقيضان عدميين على ان الوحدة
ليست نقيضا للكثرة فانه لا تقابل بين الوحدة والكثرة بالذات
وعورض الدليل الدال على ان الوحدة وجودية بان الوحدات
لو كانت وجودية لكانت متشاركة في كونها وحدات ومتميزة
بخصوصيات فيكون للوحدات وحدات فينتقل الكلام الى وحدات
الوحدات فيلزم التسلسل في الامور الموجودة المترتبة وهو محال والحق
ان الوحدة والكثرة ليستا من الموجودات العينية بل هما من الاعتبارات
العقلية اما الوحدة فلانها لو كانت موجودة عينا لكانت شيئا واحدا
من الاشياء فلها وحدة ولوحدتها وحدة فيلزم التسلسل في الامور
المترتبة الموجودة معا بل هي من الاعتبارات العقلية يتعقلها العقل
من عدم الانقسام الى امور متشاركة في الماهية واما الكثرة فلانها تكون
حاصلة من الوحدات التي هي اعتبارية **قال** فرع الوحدة لا تقابل
الكثرة **اقول** الوحدة تقابل الكثرة لامتناع اجتماعهما في موضوع
واحد من جهة واحدة لكن الوحدة لا تقابل الكثرة لذاتها بل بالعرض اما
ان الوحدة لا تقابل الكثرة لذاتها فلانه ليس بين حقيقة الوحدة والكثرة
تقابل باحد اصناف التقابل الاربعة تقابل السلب والايجاب و
تقابل العدم والملكة وتقابل التضاد وتقابل التضايف اما تقابل
الايجاب والسلب فلان الوحدة مقومة للكثرة وليس شي منهما موجبا بل

قوله الوحدة لا تقابل الكثرة لذاتها
اذ ليس احدهما عدما للاخرى ولا ضد
لها ولا مضايفا لها لتقوم الكثرة بها
بل لكونها مكيالا للكثرة ...

بالسلب والايجاب بمفهوم يقابله واما تقابل العدم والملكة فلان
الوحدة موجودة في الكثرة مقومة لها والملكة لا تكون موجودة في
العدم حتى يكون العدم يتألف من ملكات يجتمع فلا تكون الوحدة
ملكة للكثرة وكذلك لا تكون الملكة هي الكثرة اذ الملكة لا يتركب من
اعدامها فلا يكون بينهما تقابل العدم والملكة والملخص نفي مقابلة
السلب والايجاب والعدم والملكة عن الوحدة والكثرة بوضع واحد وهو ان كلا من تقابل السلب والايجاب والعدم والملكة يقتضي ان
يكون احد المتقابلين عدم الآخر وليس احدهما اي الوحدة والكثرة
عدم الاخرى واما تقابل التضاد والتضايف فلان الوحدة ليست
ضد الكثرة ولا متضايفة لها لان الكثرة متقومة بالوحدة ولا شيء
من الضد والمتضايف بمقوم للآخر ومما يدل على ان الوحدة ليست
بضد للكثرة ان شرط الضدين وحدة موضوعهما وموضوع الوحدة
غير موضوع الكثرة ومما يدل على ان الوحدة ليست بمتضايفة للكثرة
ان الكثرة لا تعقل ماهيتها بالقياس الى الوحدة وان كان تعقل ماهيتها
بالوحدة فانه فرق بين ان يعقل الشيء بالقياس الى غيره وبين ان يعقل
به والمعتبر في التضايف هو الاول والوحدة ايضا لا تعقل بالقياس
الى الكثرة وشرط التضايف ان يكون تعقل كل من المتضايفين بالقياس
الى الآخر واما ان الوحدة تقابل الكثرة بالعرض فلان الوحدة مكيال
الكثرة والكثرة مكيلة بها والمكيال مقابل للمكيل مضاف اليه وكذا المكيل
بالقياس الى المكيال فان تعقل المكيل بالقياس الى تعقل المكيال وبالعكس
والمكيالية والمكيلية خارجتان عن حقيقة الوحدة والكثرة عارضتان
لهما فالتقابل بين الوحدة والكثرة باعتبار عروض المكيالية والمكيلية
قال الثاني في اقسام الوحدات اقول المبحث الثاني في اقسام

الوحدات الواحد ان منع نفس تصور مفهومه عن حمله على كثيرين
فهو الواحد بالشخص كهذا الانسان وان لم يمنع نفس تصور مفهومه
عن حمله على كثيرين فهو واحد من وجه كثير من وجه لامتناع ان يكون الشيء
الواحد من جهة واحدة واحدا وكثيرا معا فجهة الوحدة ان كانت نفس
ماهية تلك الكثرة فهو الواحد بالنوع كافراد الانسان فان فيها جهة نوع
وهي الانسان وجهة كثرة وهي الاشخاص وجهة الوحدة نفس ماهية
تلك الكثرة وهو مقول على كثيرين متفقين بالحقيقة في جواب ما هو وان
كانت جهة الوحدة جزء امر ماهية الكثرة فهو الواحد بالجنس ان كانت
جهة الوحدة مقولة في جواب ما هو على كثيرين مختلفين بالحقيقة وان
لم يكن جهة الواحدة مقولة في جواب ما هو على كثيرين مختلفين بالحقيقة فهو
الواحد بالفصل والاول كانواع الحيوان المتحدة بالجنس وهو الحيوان
والثاني كافراد الانسان المتحدة بالفصل وهو الناطق وان كانت
جهة الوحدة خارجة عن ماهية الكثرة فهو الواحد بالعرض والواحد بالعرض
اما واحد بالمحمول كاتحاد القطن والثلج في البياض واما واحد بالموضوع
كاتحاد الضاحك والكاتب في الانسان والواحد بالشخص ان لم يقبل
القسمة اصلا فان لم يكن له مفهوم سوى كون الشيء بحيث لا ينقسم الى امور
متشاركة في الماهية فهو الوحدة وان كان له مفهوم سواه فاما ان يكون
ذا وضع فهو النقطة او لا يكون ذا وضع فهو المفارق كالنفس والعقل
وان كان الواحد بالشخص قبل القسمة وتشابهت اجزاؤه في الحقيقة فهو
الواحد بالاتصال كالجسم البسيط والمقادير اي الخط والسطح والجسم
التعليمي وان لم يتشابه اجزاؤه في الحقيقة فهو الواحد بالاجتماع كالشخص
الانساني المنقسم الى اعضائه وقد يقال الواحد بالاتصال للمقدارين يتلازم
طرفاهما بحيث يلزم حركة احدهما حركة الآخر كعضوين متلاقيين يتلازم طرفاهما
بحيث يلزم من حركة احدهما حركة الآخر وايضا الواحد بالشخص ان حصل له جميع

مايمكن له فهو الواحد التام وان لم يحصل له جميع مايمكن له فهو الواحد الغير التام
والتام اما طبيعي كزيد او وضعي كدرهم او صناعي كبيت والوحدة في
الوصف العرضي والذاتي يتغاير اسماؤها بتغاير المضاف اليه فان الاتحاد
في النوع كاتحاد زيد وعمرو في الانسانية يسمى مماثلة وفي الجنس كاتحاد
الانسان والفرس في الحيوانية يسمى مجانسة وفي العرض ان كان في الكم
كاتحاد ثوبين في الطول يسمى مساواة وان كان في الكيف كاتحاد
الجسمين في اللون نحو الانسان الاسود والفرس الاسود في السواد
يسمى مشابهة وان كان في المضاف كاتحاد زيد وعمرو في بنوة بكر
يسمى مناسبة وان كان في الشكل كاتحاد النار والهواء في الكرية
يسمى مشاكلة وان كان في الوضع بان لايختلف البعد بينهما كاتحاد
سطح محدب كل فلك بسطح مقعرة يسمى موازاة وان كان في الاطراف
كاتحاد طاسين في الاطراف فانه عند انكباب احدهما على الآخر تطابقت
اطرافهما يسمى مطابقة **قال** الثالث في اقسام الكثير **اقول** لما فرغ
من المبحث الثاني في اقسام الوحدات شرع في المبحث الثالث في اقسام
الكثير كل شيئين هما متغايران وقال مشايخنا اي مشايخ اهل السنة
الشيئان ان استقل كل واحد منهما بالذات والحقيقة بحيث يمكن انفكاك
كل واحد منهما عن الآخر بان لايكون احدهما قائما بالآخر ولا مقوما له فهما
غيران كالاب والابن فانه استقل كل واحد منهما بالذات عن الآخر
بحيث يمكن انفكاك كل منهما عن الآخر بحسب تعقل مفهوم الابوة والبنوة
لكن امكن انفكاك كل منهما عن الآخر بحسب الذات والا اي وان لم يستقل
كل منهما بالذات بحيث يمكن انفكاك كل منهما عن الآخر فان كان احدهما
قائما بالآخر فهما الصفة والموصوف فالقائم هو الصفة وما قام به هو الموصوف
كالسواد مع الجسم وان كان احدهما مقوما للآخر فهو الكل والجزء كالانسان
والحيوان فانه لايمكن انفكاك احدهما عن الآخر واحدهما وهو الحيوان جزء

مقوم للآخر وهو الانسان فان الانسان هو الكل والحيوان هو الجزء ولهذا
الاصطلاح قال مشايخنا رحمهم الله الصفة مع الذات لاهو ولا غيره اما
انها ليست هو فظاهر واما انها ليست غير الذات لان الصفة قائمة بالذات
وعلى الاصطلاح الاول وهو ان كل شيئين متغايران فالغيران اشتركا
في تمام الماهية فهما المثلان كزيد وعمرو فانهما اشتركا في تمام الماهية الذي
هو الانسان والا اي لم يشترك الغيران في تمام الماهية فهما مختلفان ثم
المختلفان متلاقيان ان اشتركا في موضوع كالسواد والحركة فانهما يعرض
الجسم والجسم موضوع لهما وهما محمولان على الجسم بالاشتقاق اذ يقال الجسم
متحرك الجسم اسود ثم المتلاقيان متساويان ان صدق كل واحد منهما على كل
مايصدق عليه الآخر كالانسان والناطق ومتداخلان ان صدق احدهما
على بعض مايصدق عليه الآخر ومن ضرورته ان يصدق الآخر ايضا على
بعضه فان صدق الآخر على جميع افراده فالصادق على جميع افراد الآخر
اعم مطلقا والذي لم يصدق الا على بعض الآخر اخص مطلقا كالحيوان و
الانسان فان احدهما وهو الانسان يصدق على بعض الآخر وهو الحيوان
والحيوان يصدق على جميع افراد الانسان فالحيوان اعم مطلقا و
الانسان اخص مطلقا والا اي وان لم يصدق احدهما على جميع افراد
الآخر بل كل منهما يصدق على بعض مايصدق عليه الآخر فكل واحد منهما
اعم من الآخر من وجه واخص من وجه كالحيوان والابيض والمختلفان
متباينان ان لم يشتركا في الموضوع ثم المتقابلان ان امتنع اجتماعهما
في موضوع واحد من جهة واحدة في زمان واحد وقد اعتبر وحدة الموضوع
والزمان ليندرج فيه تقابل التضاد فانه لايمتنع اجتماع الضدين في موضوع
ولا في موضوع واحد لكن في زمانين واعتبر وحدة الجهة ليندرج فيه
تقابل المتضايفين فانه يمكن عروضهما لشخص واحد في زمان واحد لكن
من جهتين لا من جهة واحدة كالابوة والبنوة فانهما قد يعرضان

لشخص واحد في زمان واحد لكن من جهتين و التقابل على اربعة انواع تقابل
الضدين و تقابل المتضايفين و تقابل العدم والملكة و تقابل السلب و
الايجاب و ذلك لان المتقابلين اما وجوديان او احدهما وجودي و
الاخر عدمي فان كان المتقابلان وجوديين وامكن تعقل احدهما مع
الذهول عن الاخر فهما ضدان كالسواد و البياض و التقابل بينهما تقابل
الضدين وان لم يمكن تعقل احدهما مع الذهول عن الاخر فهما مضافان و
التقابل بينهما تقابل المتضايفين كالابوة و البنوة وان كان احد المتقابلين
وجوديا والاخر عدميا فان اعتبر كون الموضوع مستعدا للاتصاف با
لوجودي بحسب شخصه كالعمى و البصر بالنسبة الى الشخص الانساني او بحسب نوعه
كعدم اللحية عن المراة او بحسب جنسه كعدم البصر بالنسبة الى العقرب فعدم وملكة
حقيقيان وان اعتبر كون الموضوع مستعدا للاتصاف بالامر الوجودي
لا بحسب شخصه او جنسه او نوعه في وقت يمكن اتصافه به فهما ملكة و عدم مشهوران
كعدم اللحية في سن من شانه اللحية وان لم يعتبر كون الموضوع مستعدا للاتصاف
بالامر الوجودي لا بحسب شخصه و لا بحسب نوعه ولا بحسب جنسه ولا في وقت يمكن
اتصافه به فسلب و ايجاب كقولك زيد بصير زيد ليس ببصير و تقابل السلب
والايجاب راجع الى القول او العقد اي يكون المتقابلان فيهما اما في
القول كما ذكر او العقد و التصور كمعناه و لا تحقق لواحد من المتقابلين
في تقابل الايجاب و السلب في الخارج فانه ليس في الخارج شيء هو ايجاب
او سلب بل هما من العقود العقلية الواردة على ما في العقل من النسبة
الثبوتية او القول الدال عليها فان قيل الايجاب و السلب كما يكونان
بين قضيتين يكونان بين مفردين كالفرس و اللافرس فلا يكون تقابل السلب
والايجاب راجعا الى القول او العقد اجيب بانه ما لم يعتبر صدق الفرس
واللافرس على موضوع واحد لم يتصور التقابل بينهما فيكون راجعا الى
القول او العقد فان قيل لا نم انحصار التقابل في الانواع الاربعة

عن الانسان صح

عدميين

العدميين

التي ذكرتم لجواز ان يكون التقابل بين عدميين اجيب بان العدميين
لا تقابل بينهما اذ العدم المطلق لا يقابل العدم المطلق لامتناع كون
الشيء مقابلا لنفسه ولا العدم المضاف لكونه مجتمعا معه و العدم المضاف
لا يقابل العدم المضاف لصدقهما على كل موجود هو غير الموجودين اللذين
هما عدمهما فان قيل التقابل بين العدميين واقع كتقابل العمى و اللاعمى
فانه لا يجوز اجتماعهما في موضوع واحد في زمان واحد من جهة واحدة
اجيب بان اللاعمى الذي هو سلب العمى انما يكون اذا انتفى العمى و انتفاء
العمى بانتفاء عدم البصر او بعدم قابلية الموضوع فان كان الاول يكون
سلب عدم البصر هو بعينه البصر فيكون التقابل بينهما تقابل العدم و
الملكة ولا اعتبار بحرف السلب في اللاعمى وان كان الثاني يكون
اللاعمى عبارة عن سلب قابلية المحل فيكون التقابل بينهما تقابل الايجاب
والسلب فلم يتحقق تقابل بين العدميين فان قيل ان الحكماء اشترطوا في
الضدين ان يكون بينهما غاية الخلاف فلا ينحصر تقابل الوجوديين اللذين
يمكن تعقل احدهما مع الذهول عن الاخر في تقابل الضدين فان مثل تقابل
السواد و الصفرة يقع خارجا عنه مع صدق التعريف عليه اجيب بانهم
اشترطوا ذلك في التضاد الحقيقي و هو ان يكون بين الوجوديين
اللذين يمكن تعقل احدهما مع الذهول عن الاخر تعاقب و بينهما غاية
الخلاف لا في التضاد المشهوري و هو ان يكون الامران الوجوديان
اللذان يمكن تعقل احدهما مع الذهول عن الاخر اعم من ان يكون بينهما
تعاقب او يكون بينهما غاية الخلاف او لا يكون والانحصار انما هو
بالنسبة الى التضاد المشهوري و قيل لا يشترط في تقابل العدمي و الوجودي
ان يكون العدمي عدم الوجودي فقد يوجد تقابل غير تقابل العدم و
الملكة و غير تقابل الايجاب و السلب كتقابل اللزوم و عدم اللازم و

العدمي والوجودي صح

قيل السواد من حيث انه ضد البياض مضاف قلنا المضاف حيثية السواد قبل المقابل
تحت المضاف فكيف يكون المضاف فيه تحته قلنا المضاف تحت ما يصدق عليه المقابل وهو
اعم لصدقه على الضد والايجاب والسلب وتحته المقابل او الذات معه لا الذات وحده م

ان لم يشترط يكون هذا التقابل بين السلب والايجاب اذ لم يشترط موضوع
قابل مع انه ليس كذلك لجواز ارتفاعهما وامتناع ارتفاع السلب و
الايجاب على انهم صرحوا بان العدمي في هذين القسمين يجب ان يكون
عدم الوجودي اجيب بان وحدة الموضوع معتبرة في التقابل ووجود
الملزوم وعدم اللازم لم يتصور تواردهما على موضوع واحد لان موضوع
عدم اللازم مباين لموضوع الملزوم فيكونان من قبيل المتباينين غير
المتقابلين قال قيل اقول قيل السواد من حيث انه ضد للبياض
مضاف اليه فانهما وجوديان لا يمكن تعقل احدهما كل منهما مع الذهول
عن الاخر لان الضدية من الامور الاضافية فلا يكون تقابل الضدين قسيما
غير تقابل المتضايفين قلنا المضاف حيثية السواد لا السواد فان
السواد نظرا الى ذاته ضد البياض ومن حيث انه ضد البياض مضاف
اليه فيكون عروض التضاد لذات السواد والبياض وعروض التضايف
لحيثيتهما اي مفهوم الضد العارض لذاتيهما المحمول على كل منهما او عروض
التضايف لمجموع الذات الموصوف بانه ضد قيل المقابل مندرج تحت
المضاف لان المقابل امر وجودي لا يمكن تعقله مع الذهول عن المقابل
الاخر الذي هو امر وجودي فكيف يكون المضاف مندرجا تحت
المقابل لانه يلزم ح ان يكون كل منهما اعم من الاخر مطلقا قلنا المضاف
تحت ما صدق عليه المقابل اي تحت الذات التي صدق عليه المقابل
وما صدق عليه المقابل اعم من المضاف لصدقه على الضد وغيره وتحت
المضاف المقابل او الذات المقيد بقيد انه مقابل ولا يمتنع ان يكون
الشيء باعتبار ذاته اعم من غيره وباعتبار عارض من عوارضه اخص
منه قال فروع اقول ذكر خمسة فروع على المبحث الثالث
الاول المثلان لا يجتمعان في محل واحد لان المثلين متحدان في

الماهية وفي لوازم الماهية فلو اجتمعا في محل واحد لاتحدا بحسب العوارض
ايضا لانهما اذا اجتمعا في محل واحد فكل ما عرض لاحدهما عرض للاخر فيكون
المثلان هو هو لا مثلين الفرع الثاني التقابل بالذات بين السلب
والايجاب لان كل واحد من السلب والايجاب لذاته يرفع الاخر
بخلاف كل واحد من الضدين والمضافين فانه انما يقابل الاخر لاستلزامه
عدم الاخر مثل الا والذي يصدق عليه انه ليس بخير فعقدانه عقدانه
ليس بخير وعقدانه شر وعقدانه ليس بخير لا ينافيه عقدانه شر اذ يصدقان
على ذات واحدة ولا عقدانه ليس شر اذ يصدقان ايضا على او واحد
فالمنافي لعقدانه ليس بخير هو عقدانه خير او المنافاة متحققة من الجانبين
فعقدانه خير لا ينافيه الا عقدانه ليس بخير ولا ينافيه عقدانه شر واذا
انحصر المنافي لعقدانه خير في عقدانه ليس بخير كان التقابل بين السلب
والايجاب بالذات بخلاف الضدين وايضا للخير عقدان عقدانه
خير وعقدانه ليس بشر والاول ذاتي للخير والثاني عرضي لانه خارج
عن حقيقة الخير وعقدانه ليس بخير رافع لعقدانه خير وعقدانه شر رافع
لعقدانه ليس بشر والرافع للاول والذاتي اقوى معاندة للاول العرضي
لان الرافع للاول والذاتي رافع للذات بالذات ورافع الاول العرضي
رافع للذات لا بالذات بل بالعرض فعقدانه ليس بخير اقوى معاندة لعقد
انه خير من عقدانه شر لان المنافاة بين الشيء وبين ما يرفع الاول الخارجي
عنه وايضا الشر لو لا اشتماله على انه ليس بخير لما كان عقدانه شر رافعا لعقد
انه خير فانا لو فرضنا بدل الشر شيئا اخر مما ليس بخير لكان اعتقاد كون
الشيء ذلك الاول المشتمل على انه ليس بخير مانعا من اعتقاد انه خير لا لانه ذلك
الامر بل لاشتماله على انه ليس بخير وذلك يدل على ان التنافي بالذات
لا يكون الا بين السلب والايجاب وهذا الاخير هو الذي ذكره في

الكتاب النوع الثالث السلب والايجاب لا يصدقان ولا يكذبان
معا واما سائر المتقابلين فيجوز كذبهما اما المتضايفان فيكذبان بخلو
المحل عنهما واما الضدان فيكذبان بعدم المحل وباتصاف المحل
بالوسط المعبّر عنه باسم محصل كالفاتر المتوسط بين الحار والبارد
او المعبّر عنه بسلب الطرفين كقولنا لا عادل ولا جائر والضدان يكذبان
معا بخلو المحل عنهما وعن الوسط كالشفاف وهو ما لا لون له واما
العدم والملكة فيكذبان بعدم المحل او بعدم استعداد للملكة الفرع
الرابع المتضايفان متلازمان طردا وعكسا اي متى وجد احدهما وجد
الآخر ومتى عدم احدهما عدم الآخر فان الاطراد هو الاستلزام من
جانب الوجود والانعكاس هو الاستلزام من جانب العدم و
الضدان قد يلزمان المحل على البدل بان يكون احدهما لا بعينه لازما
للمحل مثل بدن الانسان الحي المستلزم للصحة او المرض فان بدن
الحي يستلزم احدهما لا بعينه فيتعاقبان على المحل وقد لا يلزم احدهما
الضدين المحل فلا يتعاقبان على المحل كالحركة من الوسط والى الوسط
فانهما ضدان ولا يلزم احدهما المحل لوجوب تخلل سكون بينهما على
المشهور وقد يلزم احد الضدين بعينه المحل كبياض الثلج فانه لازم للثلج
الفرع الخامس الاستقراء دل على ان التضاد الحقيقي لا يكون
الا بين نوعين آخرين مندرجين تحت الجنس الواحد السافل كالسواد
والبياض فانهما نوعان اخيران مندرجان تحت الجنس الواحد السافل
الذي هو اللون فان اللون جنس سافل فان فوقه الكيفية المبصرة
وفوق الكيفية المبصرة الكيفية المحسوسة وفوق الكيفية المحسوسة الكيف
وايضا الاستقراء دل على ان المتباينين لا يضادهما شيء واحد تضادا
حقيقيا ولا يرد النقض بالحركة من الوسط والسكون فانهما امران متباينان

الفصل السادس في العلة والمعلول وفيه مباحث الاول في اقسام
العلة والمعلول وهي اربعة لان ما يحتاج اليه الشيء اما ان يكون جزءا منه او لا يكون
والاول اما ان يكون الشيء به بالفعل وهو الصورة او بالقوة وهو المادة ويسمى العنصر

يضادهما شيء واحد وهو الحركة الى الوسط فان السكون لا يكون ضدا
للحركة بل بينهما تقابل العدم والملكة قال الفصل السادس اقول
لما فرغ من الفصل الخامس في الوحدة والكثرة شرع في الفصل السادس
في العلة والمعلول وذكر فيه اربعة مباحث الاول في اقسامها الثاني
في تعدد العلل والمعلولات الثالث في الفرق بين جزء المؤثر وشرط
الرابع في ان الشيء الواحد هل يكون قابلا وفاعلا معا المبحث الاول
في اقسام العلة علة الشيء ما يحتاج اليه الشيء فان كان جميع ما يحتاج
اليه الشيء فهو العلة التامة وان كان بعض ما يحتاج اليه الشيء فهو
العلة الناقصة فيدخل في العلة التامة الشرائط وزوال المانع و
ليس المراد من دخول زوال المانع في العلة التامة ان العدم يفعل
شيئا بل المراد به ان العقل اذا لاحظ وجوب المعلول لم يجده حاصلا
دون عدم المانع والعلة التامة المشتملة على جميع العلل الناقصة لا يكون
موجودة واحدة مركبة في الاعيان لامتناع تركب الشيء من الامور
الوجودية والعدمية في الاعيان لامتناع تركب الشيء بل العلة التامة
موجودة واحدة مركبة في العقل فلا يلتفت الى ما يقال من ان المعلول
اذا كان موجودا في الخارج يجب ان يكون علته التامة موجودة اولا
ثم العلل الناقصة اربع صورية ومادية وفاعلية وغائية وذلك لان
العلة الناقصة اما ان يكون جزءا من المعلول او خارجا عنه اذ يمتنع
ان يكون نفس المعلول والاول اما ان يكون المعلول به بالفعل و
هي الصورة كصورة السرير بالنسبة اليه او يكون المعلول به بالقوة وهو
هي المادة كالخشب بالنسبة الى السرير ويسمى العنصر باعتبار انه محل
للصورة جزء هو اصل المركب والقابل ايضا باعتبار انه محل للصورة
والثاني اي العلة الناقصة الخارجة عن المعلول اما ان يكون مؤثرة

الثاني في تعدد العلل والمعلولات المعلول الواحد بالشخص لا يجتمع عليه علل مستقلة والا لاستغنى بكل واحدة عن كل واحدة
فيكون مستغنيا ومحتاجا عنهما واليهما معا وهو محال والمتماثلان يجوز تعليلهما بمختلفين والمركب قد تتعدد آثاره وكذا البسيط
ان تعددت الآلات والمراد وان اتحد فمنعه جمهور الحكماء وتمسكوا بان مصدرية هذا غير مصدرية ذاك فان دخلا او احدهما
في ذاته لزم التركيب وان خرجا كانا معلولين فيعود الكلام ويلزم التسلسل واجيب بان المصدرية من الاعتبارات العقلية التي لا وجود

في وجوده اي يكون وجود المعلول منها وهو الفاعل كالنجار بالنسبة الى
السرير اي يكون مؤثرة في مؤثرية الفاعل اي الفاعل لاجله صار فاعلا
وهو الداعي الغاية واما الشرائط وارتفاع الموانع فراجعة الى
تتمة العلة المادية والفاعلية فلهذا لم يجعلها قسمين بالاستقلال قال
الثاني اقول المبحث الثاني في تعدد العلل والمعلولات المعلول الواحد
بالشخص يمتنع ان يجتمع عليه علل او علتان كل منهما مستقلة ولنبين ذلك
في علتين مستقلتين فنقول لو اجتمع على معلول واحد بالشخص علتان
مستقلتان لكان واجب الوقوع بكل منهما لانه لو لم يجب وقوعه بكل
منهما فلا يخ اما ان يجب وقوعه باحدهما او لا والاول يقتضي ان يكون
احدهما غير مستقلة والثاني يقتضي ان لا يكون شيء واحد منهما مستقلة
والتقدير ان كل واحدة منهما مستقلة هف ووجوب المعلول بكل
منهما يستلزم استغنائه بكل منهما عن كل واحدة منهما فيكون مستغنيا
عن كل واحدة منهما محتاجا اليهما معا وهو محال واما المتماثلان المتحدان
بالنوع فيجوز تعليلهما بعلتين مختلفتين مستقلتين على معنى ان احد
المتماثلين واقع باحدهما والآخر بالاخرى وذلك كالتضاد بين السواد
والبياض فانه نوع واحد يندرج تحته فردان متماثلان احدهما تضاد
السواد للبياض والآخر تضاد البياض للسواد وتضاد السواد للبياض
معلل بالسواد بالقياس الى البياض على معنى ان السواد محل لتضاده
للبياض وعروض التضاد له بالقياس الى السواد قبل الطبيعة البياض
وتضاد البياض للسواد معلل بالبياض بالقياس الى السواد على معنى
ان البياض محل لتضاده للسواد وعروض التضاد له بالقياس الى
السواد قبل الطبيعة النوعية لا يخ اما ان تكون محتاجة الى واحدة
من العلتين المستقلتين بعينها فلا يعرض لها الحاجة بالقياس الى غيرها

67

لها في الخارج وعورض بان الجسمية تقتضي التحيز وقبول الاعراض الوجودية عندكم مع بساطتها م

فلم يقع بغيرها واما ان تكون غنية عنها فلا يعرض لها الحاجة بالقياس
اليها فلم يقع بها لا يقال الطبيعة من حيث هي لا يكون لذاتها محتاجة اليها
او غنية عنها واجيب عن اصل الشبهة بان الطبيعة من حيث هي غنية
عنها قوله فلا يعرض لها الحاجة بالقياس اليها فلم يقع بها قلنا
الحاجة لم تعرض لها بالقياس اليها بل الحاجة انما عرضت لفرد ما الذي
هو احد المتماثلين والطبيعة غنية عن كل واحدة منهما بعينها ومحتاجة الى علة
ما لكن كل واحد من المتماثلين لما احتاج الى علة معينة واقتضت تلك العلة
لزمت الطبيعة لاشتمال كل المتماثل عليها والمركب قد يتعدد آثاره
اي يجوز ان يكون المركب علة مستقلة لمعلولات متعددة كالآثار
الصادرة عن كل من العناصر الاربعة وكذا البسيط قد يتعدد آثاره
ان تعددت الآلات والقوابل كالعقل الاول الذي هو مبدأ
لعقل ونفس وفلك واما البسيط الواحد الحقيقي الذي لا تعدد فيه
بوجه من الوجوه من غير آلة وقابل فمنع جمهور الحكماء تعدد آثاره
وتمسكوا بانه لو صدر عن الواحد الحقيقي اثنان لكان مصدرية
هذا غير مصدرية ذلك فهذان المفهومان ان دخلا او احدهما في ذاته
لزم التركيب وان كانا خارجين او احدهما نفسا والآخر خارجا
يلزم ان يكونا معلولين ان كانا خارجين او الذي يكون خارجا
هو معلول فيعود الكلام اليه ويلزم التس واجيب بان المصدرية
من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الخارج لان المصدرية
امر اضافي والامر الاضافي اعتباري والامر الاعتباري يستغني
عن العلة فلا يلزم التس على تقدير خروجهما او خروج احدهما وعورض
بان الجسمية تقتضي التحيز وقبول الاعراض الوجودية عندكم مع
بساطتها ورد الجواب بان المصدرية تطلق على معنيين احدهما
امر اضافي يعرض لذات العلة بالقياس الى معلوله من حيث

متنافيين لا يكون الشيء الواحد قابلا وفاعلا والا يلزم الجمع بين المتنافيين
في محل واحد من جهة واحدة الوجه الثاني ان القبول غير الفاعل
فلا يكون كلاهما عين الذات فان دخلا او احدهما الذات لزم التركيب
وان خرجا او احدهما يلزم التس لانه مصدر الفعل غير مصدر القبول
فيتقل الكلام اليه ويلزم التس اجاب المص عنه بان عدم استلزام
الشيء لآخر باعتبار لا ينافي استلزامه له باعتبار آخر فان اعتبار
الفاعلية غير اعتبار القابلية فباعتبار القابلية غير مستلزم وباعتبار
الفاعلية مستلزم والممتنع هو استلزام الشيء لآخر وعدم استلزامه
له باعتبار واحد لان استلزام الشيء لآخر باعتبار لا ينافي عدم
استلزامه له باعتبار آخر قيل نسبة القابل الى المقبول بالامكان
العام ونسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب فلا يكون بينهما تناف
اذ لا تنافي بين الوجوب والامكان العام والقول بان البسيط
لا يتعدد آثاره قد سبق **قال** الباب الثاني **اقول**
لما فرغ من الباب الاول في الامور الكلية شرع في من الكتاب الاول
في الممكنات شرع في الباب الثاني في الاعراض وذكر فيه اربعة
فصول الاول في المباحث الكلية الثاني في مباحث الكم الثالث في
الكيف الرابع في الاعراض النسبية الفصل الاول في المباحث
الكلية وفيه خمسة مباحث الاول في تعدد اجناسها الثاني في
امتناع الانتقال عليها الثالث في قيام العرض بالعرض الرابع في
بقاء الاعراض الخامس في امتناع قيام العرض الواحد بمحلين
البحث الاول في تعدد اجناس الاعراض اعلم ان العرض هو الموجود
في موضوع والمراد بالموضوع المحل المستغني عن الحال متقوما بنفسه
لا به والمراد بالوجود في الموضوع هو الكون في شيء لا كجزء منه و
لا يصح مفارقته عنه فان لفظة كذا في كذا يدل بالاشتراك او

التشابه على معان كثيرة مختلفة ككون الشيء في الزمان وفي المكان وفي الخصب
وفي الراحة وفي الحركة وكون الكل في الجزء والخاص في العام فان لفظة في
في جميعها ليست بمعنى واحد فان بعض هذه الامور بالاصالة وبعضها بالا
شتمال وبعضها بالفرقة فعدم جواز الاشتغال في تعريف الكون في الموضوع
هو قرينة يفهم منها المقصود بلفظة في المستعملة فيه والا حتراز منه تحرز عن
مثله كون اللونية في السواد والحيوانية في الانسان وقد بين ان امثال هذه
ليست باجزاء على الحقيقة بل هي كالاجزاء والمشهور انحصار الاعراض المندرجة
تحت جنس في المقولات التسع وهي الكم وهو عرض لا يقبل القسمة لذاته ولا يتوقف
تصوره على تصور غيره فالاول يخرج الكم والثاني الاعراض النسبية مثل لا
الوان والاين وهو حصول الشيء في المكان ومفهومه انما يتم بنسبة الشيء الى المكان
الذي هو فيه لانه نفس النسبة الى المكان والاين الحقيقي هو كون الشيء
في مكانه الحقيقي ولا شك ان كون الشيء في مكانه يكون نسبة الى المكان من لوازم
لا انه نفس هذه النسبة والاين الغير الحقيقي هو الشيء في مكانه الغير الحقيقي ككون الشيء
في السوق والمتى وهو حصول الشيء في الزمان ككون الكسوف في وقت كذا واعلم
ان كثيرا من الاشياء يقع في طرف الزمان اعني الآن ولا يقع في الزمان
ويسال عنه بمتى فمتى هو حصول الشيء في الزمان او طرفه والوضع وهو
هيئة يعرض للجسم باعتبار نسبتين نسبة تقع بين اجزاءه وبين جهات اجزاءه
في ان يكون لبعض منها موازاة وانحراف بالقياس الى بعض آخر
ونسبة لاجزاء بالقياس الى امور خارجة عن الجسم الذي هو موضوع تلك
الهيئة اما الكمية جاوية او ممكنات محوية كالقيام والقعود والاستلقاء والانبطاح

والاضافة وهی النسبة العارضة للشی بالقیاس الی نسبة اخری هذا
رسم لها وتحقیقها ان الاضافة هیئة یکون ماهیتها معقولة بالقیاس
الی تعقل هیئة الاخری ویکون الهیئة ایضا معقولة بالقیاس الی تعقل
الهیئة الاولی سواء کانت الهیئتان متخالفین کالابوة والنبوة او
متوافقین کالاخوة من الجانبین ولیس کل نسبة اضافة فان النسب
التی هی غیر الاضافة وان کانت ماهیتها معقولة بالقیاس الی تعقل
شی اخر لکن ذلک الشی الاخری لا یکون معقولا بالقیاس الی
تعقل النسبة فالنسبة التی لا یوجد فیها الطرفان من حیث هی نسبة
غیر اضافة والنسبة التی یوجد الطرفان فیها هی الاضافة والملک
وهو الهیئة الحاصلة للشی بسبب ما یحیط به وینتقل بانتقاله کالتعمم و
التقمص والتختم والتسلح ومنه ذاتی کحال الهرة عند اهابها ومنه
عرضی کحال الانسان عند قمیصه وان یفعل وهو کون الشی موثرا
فی غیره کالقاطع مادام قاطعا وان ینفعل وهو کون الشی متاثرا عن غیره
کالمنقطع مادام منقطعا واعلم ان النقطة والوحدة خارجتان عنها فیرد
النقض بهما علی من یجعل الاعراض تسعة واما من یجعل الاعراض
المندرجة تحت جنس منحصرة فی التسعة فلا یرد النقض بهما علیه لکن
القطع بان اجناس الاعراض منحصرة فی التسعة یتوقف علی بیان ان
قول کل من قول هذه المقولات علی ما تحته لا علی الاشتراک اللفظی
ولا علی سبیل التشکیک بل علی طریق التواطی ولا ایضا علی سبیل
قول اللازم الذی یقال علی ما تحته بالسویة وان لا جنس غیر التسعة

سبیل

وانه لا یکون اثنان منها او اکثر مندرجة تحت جنس وانه لا یکون
کل واحد منها تمام حقیقة جزئیاته المندرجة تحته وان العرض لیس
بجنس لها لکن تحقیق ذلک عسیر جدا ولم یوجد فیما نقل الینا من الکتب
التی وجدناها فی هذا الفن ما فی تحقیق الحق فیه والحق ان العرض لیس
بجنس لها لان عرضیة هذه الاجناس مفتقرة الی البیان فلو لم
یکن العرض جنسا لها والا لم یکن مفتقرا الی البیان لان الجنس ذاتی
والذاتی لا یفتقر الی البیان   الثانی فی امتناع الانتقال علی الاعراض
اجمع جمهور العقلاء علی امتناع الانتقال علی الاعراض واحتجوا علیه بان
المقتضی لتشخص افرادها لا یکون ماهیاتها ولا لوازمها والا انحصر انواعها
فی اشخاصها ولا عوارضها الحالة فیها لتوقف حلول عوارضها الحالة
فیها علی تشخصها وتعینها فلو توقف تشخصها علی العوارض الحالة
فیها یلزم الدور ولا امر مباینا لها والا لاستغنت عن الموضوع
لانه فی وجوده وتشخصه مکتف بغیر الموضوع والمکتفی فی الوجود والتشخص
بغیر المحل لا یفتقر الی المحل فتستغنی عنه وهو باطل فتعین ان یکون تشخصها
لمحلها او لما حل فیها وعلی التقدیرین تفتقر فی تشخصها الی الموضوع فیکون
الموضوع من جملة المشخصات فلا یصح الانتقال عنها لانه اذا کان
الموضوع مشخصا له یکون محتاجا الی الموضوع المتشخص لان الموضوع
المبهم لا یکون من حیث هو مبهم موجودا فی الخارج وما لا یکون کذلک لا یفید
تشخص ما هو حال فیه فالعرض اذا لا یتحقق وجوده الا بموضوع بعینه فلا
یصح علیه الانتقال وهذا بخلاف الجسم فی احتیاجه الی الحیز فان الجسم غیر محتاج

في وجوده وتشخصه الى الحيز بل يحتاج الجسم في حيزه الى حيز غير معين فلا
يمتنع ان ينتقل من حيز الى آخر من حيث انه موجود متشخص ولا
من حيث هو متحيز لان كونه متحيزا حاصل باعتبار الحيزين

محرر

الثالث في قيام العرض   البحث الثالث في قيام العرض
بالعرض متمسكين بان المعنى بقيام الشي بغيره حصوله في الحيز تبعا لحصول
ذلك الغير فيه فذلك الغير المتبوع لا يكون الا جوهرا لانه لو كان
عرضا لكان حصوله في الحيز تبعا لحصول الغير فيه وذلك الغير لا يخلو
اما ان يكون هو الحال الاول او غيره فان كان الاول يلزم ان يكون
حصول كل منهما في الاخر تبعا لحصول الاخر فيه فيلزم الدور وهو
محال وان كان الثاني يلزم الترجيح بلا مرجح اذ ليس جعل احدهما قايما بالآخر
اولى من العكس فيلزم ان يكون كل احد منهما قايما به وهو الجوهر فالمط
وهذا التمسك ضعيف اذ لا نسلم ان قيام الشي بغيره عبارة عن حصوله
في الحيز تبعا لحصول ذلك الغير فيه بل القيام عبارة عن اختصاص
احد الشيئين بالآخر على وجه يكون الاول ناعتا والثاني منعوتا وان لم يكن
ماهيته وذلك الاختصاص معلوم ويسمى الناعت حالا والمنعوت محلا فان
صفات الله تعالى قايمة بذاته مع امتناع تحيزه وان سلم ان القيام هو
حصول الشي في الحيز تبعا لحصول محله فيه فلم لا يجوز ان يكون تحيز محله تبعا
لتحيز محل آخر وهو الجوهر قوله يلزم الترجيح بلا مرجح قلنا لا نسلم قوله اذ ليس جعل
احدهما قايما بالاخر اولى من العكس قلنا يجوز ان يكون احدهما قايما بالآخر
والآخر قايما بالجوهر فجعل الاخر غير قايم به لانه لم يحل فيه فيكون جعله قايما بالاخر

اولى من العكس

البحث الرابع في بقاء الاعراض

اولى من العكس لانه حال فيه واحتج الحكماء على قيام العرض بالعرض
بالسرعة والبطوء عرضان قايمان بالحركة القايمة بالجسم فان الحركة
هي المنعوت بالسرعة والبطوء دون الجسم   الرابع في بقاء الاعراض
منع الشيخ ابو الحسن الاشعري بقاء الاعراض وتمسك بوجهين
الاول ان البقاء عرض قايم بذات الباقي فلا يقوم بالعرض
والا لزم قيام العرض بالعرض واذا لم يقم البقاء بالعرض لم يبق العرض
الثاني انه لو بقي العرض لامتنع زواله واللازم بط فيلزم بطلان الملزوم
بيان الملازمة ان العرض لا يزول بنفسه لانه لو زال بنفسه لكان
ممتنعا لذاته فيلزم ان ينقلب الممكن ممتنعا لانه قبل الزوال كان
ممكنا ولا يزول لمؤثر اي موجب بالذات وجودي كطريان ضد ذلك
الزوال على المحل لان وجود الضد الطاري على المحل مشروط بعدم
ضد الآخر عن المحل فلو يعلل زوال الضد الآخر عن المحل لطريان وجود
الضد الطاري على المحل لزم الدور ولا يزول العرض عن المحل
لمؤثر اي موجب عدمي كزوال شرط وجود ذلك العرض الزائل فان
شرط وجود العرض الزائل الجوهر فيعود الكلام اليه ويلزم الدور بان
يقال عدم الجوهر لا يكون لنفسه فيكون لمؤثر وجودي كطريان ضد فيلزم
الدور او لمؤثر عدمي كزوال شرطه وذلك الشرط ان كان عرضا يلزم
الدور وكذا ان كان جوهرا يلزم الدور والا يلزم ان يكون كل جوهر مشروطا
بجوهر آخر الى لا نهاية له وهو مح ولا يزول العرض عن المحل لفاعل مختار
لان الفاعل المختار لا بد له من اثر وجودي لان العدم لا يكون اثرا

فيكون الفاعل مختارا موجدا لا معدما فهذا خلف واجيب عن الوجه الاول
بمنع المقدمتين اى لا نسلم ان انتفاء عرض قايم بالباقى ولا نسلم انه لا يجوز
قيام العرض بالعرض واجيب عن الوجه الثانى بان زوال العرض بنفسه
بان يكون عدم العرض تقتضيه ذات العرض بعد ازمنة اى بعد بقائه
زمانين او اكثر فان قلتم يلزم ح ان ينقلب الممكن ممتنعا قلنا الالزام مشترك
فانه اذا دام العرض زمانين يلزم ان يكون عدمه تقتضيه ذاته بعد
وجوده فيلزم ان ينقلب الممكن ممتنعا او نقول زوال العرض عن المحل لموثر
وجودى مباين عن محل العرض وهو طريان ضد ذلك العرض الزايل
على محل اخر وطريان الضد على محل اخر غير مشروط بزوال العرض الاخر
عن المحل فلا يلزم الدور او نقول زوال العرض عن المحل لموثر عدمى وهو
انتفاء شرط هو عرض لا يستمر وجوده فان العرض قسمان قار الذات مستمر الوجود
كالطعوم وغير قار الذات كالحركة والصوت ويكون شرط وجود العرض
القار عرض غير مستمر الوجود فعند عدمه تزول العرض الباقى او نقول زوا
ل العرض عن المحل بالفاعل المختار ولا نم ان اثره لا يكون عدما فانه يجوز
ان يكون العدم المتجدد اثرا للفاعل المختار وقد يتمسك النظام بالوجه الثانى
فى امتناع بقاء الاجسام بانه لو بقى الاجسام لا يمتنع زواله واللازم بط
لان الاجسام تنتفى عند القيامة بيان الملازمة ان الجسم لا يزول بنفسه ولا بموثر
وجودى ولا بموثر عدمى ولا بالفاعل المختار وقد عرفت تقريره الوجه وفساد
مقدماته المبحث الخامس فى امتناع قيام العرض الواحد بمحلين
المبحث الخامس فى امتناع قيام العرض الواحد بمحلين وذلك لانه لو جاز

قيام العرض الواحد بمحلين لجاز حصول الجسم الواحد فى مكانين فانه لو جاز
فى العقل ان يكون الحال فى هذا المحل عين الحال فى ذلك المحل لجاز
فى العقل ان يكون الجسم الحاصل فى هذا المكان هو الجسم الحاصل فى ذلك
المكان فيكون الجسم الواحد حاصلا فى مكانين وفيه نظر فانه قاس حلول
العرض فى الموضوع على حصول الجسم فى المكان الممتنع كونه فى مكانين ولو
صح ذلك يقال يمتنع اجتماع عرضين فى محل واحد قياسا على امتناع اجتماع الجسمين
فى مكان واحد لكن اجتماع عرضين فى محل واحد كالسواد والحركة والتاليف والحيوة
مما لا يدفعه احد وايضا لو جاز قيام العرض الواحد بمحلين لامتنع الجزم بان السواد
المحسوس فى هذا المحل غير السواد المحسوس فى ذلك المحل واللازم بط فان الجزم
حاصل بان السواد المحسوس فى هذا المحل غير السواد المحسوس فى ذلك المحل بيان
الملازمة انه اذا جاز قيام العرض الواحد بمحلين جاز ان يكون السواد الواحد قايما
بمحلين فاحتمل ان يكون السواد المحسوس فى هذا المحل هو السواد المحسوس فى ذلك المحل
وايضا لو جاز قيام العرض الواحد بمحلين لجاز اجتماع علتين مستقلتين على معلول
واحد بالشخص واللازم من البطلان بيان الملازمة ان العرض الواحد بالشخص
له علة مستقلة بكون موضوعه جزء لها فلو حصل ذلك العرض الواحد بالشخص فى
محل آخر يكون له علة مستقلة يكون موضوعه الذى هو المحل الاخر جزء لها والعلة
المستقلة التى يكون هذا الموضوع جزء لها غير العلة المستقلة التى يكون الموضوع الاخر
جزء لها فيجتمع علتان مستقلتان على العرض الواحد بالشخص وزعم جمع من
الاوايل اى من قدماء الفلاسفة ان الاضافات كالجوار والقرب عرض
الامرين حال لو ثبت التاليف عرض واحد قايم بجوهرين لان التاليف

لو لم تلتئم الجوهرين لما امتنع الجوهران المتألفان عن الانفكاك كالمتجاورين
فانهما لم يمتنعا عن الانفكاك وقال ابو هاشم لا يقوم التأليف باكثر من
جوهرين لانه لو قام التأليف باكثر من جوهرين لعدم التأليف بعدم
الجوهر الثالث فلا يبقى الجوهران الباقيان بعد عدم الثالث مؤلفين واجيب
بان احالة عسر انفكاك الجوهرين المتألفين الى احتياج التأليف اليهما
حتى يلزم القيام العرض الواحد بمحلين الذي هو محال ليس اولى من احالة
عسر انفكاكهما الى احتياج احدهما الى الاخر والى التصاق الفاعل المختار اعلم ان
كون العرض الواحد قائما بمحلين يفهم منه معنيان احدهما ان العرض الواحد
الحال في محل هو بعينه حال في المحل الاخر وهو باطل بما ذكر الثاني ان العرض
الواحد حال في مجموع شيئين صار باجتماعهما محلا واحدا له ولم يقم حجة على
امتناعه وقد مال العلامة سعد الملة الى ان العرض الواحد محل منقسم الى اجزاء
كثيرة كالوحدة العارضة للعشرة والوحدة والتثليث لمجموع الاضلاع الثلاثة المحيطة
بسطح والحموضة بفتية متجزية الى الاعضاء وانما قال ابو هاشم بقيام تأليف واحد
بجوهرين لان عدم انفكاك المؤلف عنهما دون المتجاورين يحتاج الى علة
فلو قام بكل منهما ملك العلة لم يتعذر انفكاكهما ولم يقل بقيامه بما فوق الاثنين
لان التأليف لو قام مثلا بثلثة جواهر ثم ازيل واحد وجب انعدام التأليف
لانعدام محله ولا يبقى الباقيان مؤلفين وذلك بخلاف ما علمه الوجود ولم
يلزم قيام العرض الواحد بمحلين بالمعنى الذي مر الفصل الثاني في مباحث الكم
لما فرغ من الفصل الاول في مباحث الكلية للاعراض اراد ان يذكر
المباحث المتعلقة بكل من الاعراض التسعة فبدأ بالكمية لانها اعم وجودا

من الكيفية

من الكيفية واوضح وجودا من الاعراض النسبية غير متقررة في ذات
موضوعها تقرر الكمية فجعل الفصل الثاني في مباحث الكم وهي ستة
الاول في اقسام الكم الثاني في الكم بالذات وبالعرض الثالث في عدمية
هذه الكميات الرابع في الزمان الخامس في المكان المبحث الاول في اقسام
الكم الكم اما ان ينقسم الى اجزاء لا تشترك في حد واحد ينتهي الاجزاء الحاصلة
بالانقسام وهو المنفصل ويسمى العدد او الى اجزاء تشترك في حد واحد وهو
المتصل والكم المتصل ان لم يكن قار الذات فهو الزمان وان كان قار الذات
اي ثابت الاجزاء المفروضة فهو المقدار والمقدار ان انقسم في جهة واحدة فقط
فهو الخط وبه ينتهي السطح كما ان الخط ينتهي بالنقطة وان انقسم في جهتين فقط
فهو السطح والبسيط وبه ينتهي الجسم وان انقسم في الجهات الثلث فهو الجسم التعليمي
والثخين والثخن اسم لحشو ما بين السطوح فان اعتبر نزولا فعمق وان اعتبر
صعودا فسمك قد يطلق العمق على البعد المقاطع للطول والطول هو البعد
المفروض اولا وقيل الطول اطول الامتدادين المتقاطعين في السطح والبعد
الاخذ من رأس الانسان الى قدمه طول الانسان والبعد الاخذ من ظهر
ذوات الاربع القوائم الى اسفله طولها والعرض هو البعد المفروض ثانيا
وقيل العرض الامتداد الاقصر والبعد الاخذ من يمين الانسان الى يساره
وهو عرض الانسان والبعد الاخذ من رأس الحيوان الى ذنبه هو عرض
الحيوان والطول والعرض والعمق كميات مأخوذة مع اضافات فان البعد
كمية فاذا فرض ابتداء او انه اطول بالنسبة الى امتداد اخر فهو طول واذا
فرض ثانيا او انه اقصر من امتداد اخر فهو عرض واذا فرض انه مقاطع

للطول فهو عمق   الثاني في الكم بالذات   المبحث الثاني في الكم بالذات
والكم بالعرض الكم بالذات ما يكون كما في نفسه فالكم المتصل بالذات هو الزمان و
والمقادير اي الخط والسطح والجسم التعليمي والكم المنفصل بالذات هو العدد والكم بالعرض
ما يكون حالا في الكم بالذات كالزمان فانه وان كان كما متصلا بالذات
فانه كم متصل بالعرض لقيامه بالحركة المنطبقة على المسافة التي هي كم متصل بالذات
والزمان كم منفصل بالعرض اذا قسم بالساعات والكم بالعرض ايضا ما يكون
محلا للكم كالجسم الذي هو محل للمقدار الذي هو كم منفصل بالذات وكالمعدود
والذي هو محل للعدد والذي هو كم منفصل بالذات والكم بالعرض ايضا ما يكون
حالا في محل الكم بالذات كما يقال هذا الابلق بياضه اكثر والكم بالعرض ايضا
ما يكون متعلقا بما يعرض له الكم اي ما يكون مبدا لما يعرض له الكم المتصل
والمنفصل كالقوة المتصفة بالتناهي واللاتناهي بحسب تناهي آثارها ولا تناهيها
بحسب العدد والزمان فان الآثار الصادرة من القوى اذا كانت متناهية
او غير متناهية بحسب العدد والزمان يكون القوى التي هي مبدا لتلك الآثار
ايضا متصفة بالتناهي او اللاتناهي عددا او زمانا   الثالث في عدمية هذه
الكميات   المبحث الثالث في عدمية هذه الكميات اعني العدد والمقادير
التي هي الخط والسطح والجسم التعليمي والزمان قال المتكلمون العدد اي الكم
المنفصل لا وجود له في الخارج لان العدد مركب من الوحدات التي هي
اعتبارات عقلية لا وجود لها في الخارج كما سبق في بحث الوحدة و
والكثرة والمركب من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الخارج ا
اعتباري لا وجود له في الخارج واما المقادير التي هي الجسم التعليمي والسطح والخط

٧٤

فليس بموجودات زائدة على الجسم لانها اما نفس الجسمية او جزء الجسمية
بناء على ان الجسم مركب من اجزاء لا تتجزى فانه يكون الاجزاء المنضمة
بعضها الى بعض في الجهات الثلث اعني الطول والعرض والعمق
هو الجسم التعليمي والمنضم بعضها الى بعض في الجهتين هو السطح وهو جزء
من المنضم بعضها الى بعض في الجهات الثلث والمنضم بعضها الى
بعض في الجهة الواحدة هو الخط وهو جزء المنضم بعضها الى بعض
في الجهتين وليست المقادير امرا زائدا على الجسمية حالا فيها لان المقادير
لو كانت حالة في الجسمية لانقسمت بانقسام الجسم الذي هو محلها فينقسم
الخط عرضا والسطح عمقا لان محل السطح الجسم الذي هو منقسم عمقا وانقسام
المحل عمقا يقتضي انقسام الحال كذلك والسطح محل الخط وهو منقسم عرضا
فالخط الحال فيه منقسم عرضا لان المحل اذا انقسم عرضا يكون الحال
منقسما كذلك وهذا خلف لان الخط عندهم لا ينقسم عرضا لانه طول
بلا عرض والسطح لا ينقسم عمقا لانه طول مع عرض ليس له عمق قيل
لا نم ان المقادير لو كانت حالة في الجسم لانقسمت بانقسام الجسم
وانما يكون كذلك لو كانت المقادير من الاعراض السارية وليس
كذلك فان الخط والسطح ليسا من الاعراض السارية فلا يلزم من
حلول السطح في الجسم انقسام السطح في الجهات الثلث ومن حلول الخط
في السطح انقسام الخط عرضا واجيب بان السطح مثلا ان لم يكن حالا في
شيء من الاجزاء المفروضة للجسم لا يكون حالا في الجسم وان كان
السطح حالا في شيء من الاجزاء المفروضة للجسم فاما ان يوجد السطح بتمامه

في كل واحد من الاجزاء المفروضة للجسم فيلزم ان تقوم العرض الواحد
بالمحال الكثيرة وقد سبق بطلانه او يوجد السطح لا بتمامه في كل واحد
من الاجزاء المفروضة بل يوجد في كل واحد من الاجزاء المفروضة شي
من السطح فيلزم قسمة السطح عمقا لانه يوجد شي من السطح في الاجزاء
المنضمة من الجهة كالعمق واعلم ان هذا الجواب مبني على ان الجسم مركب
من الاجزاء لا يتجزى ولقائل ان يقول السطح حال في الاجزاء المنضمة
بعضها الى بعض في الجهتين الطول والعرض و لا يكون حالة في الاجزاء
المنضمة في جهة الثالثة فلا يلزم انقسام السطح في جهة ثالثة ضرورة
عدم انقسام الاجزاء المنضمة في الجهتين في جهة الثالث احتج الحكماء
على ان المقادير زائدة على الجسم اما الجسم التعليمي اي المقدار الذي له
طول وعرض وعمق فلانه قد يتبدل على الجسم الواحد المشخص مع بقاء
حقيقة الجسمية المشخصة فان الشمعة بعينها باقية مع تبدل المقادير
بحسب تبدل الاشكال من التكعب والاستدارة فبقاء
الجسمية مع تبدل المقادير اعني الجسم التعليمي دال على ان الجسم
التعليمي عرض قائم بالجسم لا جوهر واما السطح والخط فلانهما عرضان
للجسم بواسطة التناهي والتناهي لا يكون من مقومات الجسم لا
لانه يلزم الجسم بعد تحققه فلا يكون السطح والخط من مقومات
الجسم والذي يدل على ان الخط ليس من مقومات الجسم و
ان الجسم يوجد بدون الخط فان الكرة الحقيقة موجودة ولا خط
فيهما بالفعل فلا يكون واجب الثبوت للجسم واذا لم يكن

واجب الثبوت للجسم لا يكون من مقوماته بل يكون عرضا
قايما به قال المص تعالى عن الحكماء ان السطح والخط من صفات
الجسم التعليمي المتخلخل تارة بان يزيد مقداره من غير ضم اجزاء آخر
اليه والمتكاثف اخرى بان ينقص مقداره من غير انفصال اجزاء
عنه والجسم الطبيعي باق على حقيقة النوعية والجسم التعليمي المتغير
بالتخلخل والتكاثف غير باق بحاله فلا يكون الجسم التعليمي جوهرا
بل عرضا قايما بالجسم الطبيعي فيكون الخط والسطح الذان هما
من صفاته اولى بان يكون عرضين ثم قال المص رحمه الله واجيب
عن الاول بان المتغير والمتبدل هو الشكل واوضاع اجزاء
الجسم فان الشمعة المكعبة مثلا اذا جعلت مكعبة تفترق الاجزاء
التي كانت مجتمعة لا المقدار وهذا ليس بمستقيم فان تغير الشكل
مستلزم لتغير المقدار لان الشكل هيئة ما احاط به حد او حدود
من جهة الاحاطة وهيئة الاحاطة انما تتغير بتغير الاحاطة
وتغير الاحاطة بدون تغير الحدود غير ممكن وتغير الحدود بدون
تغير المقدار محال واما قوله او اوضاع اجزاء الجسم فغلط
لان الجسم لا يكون فيه اجزاء بالفعل حتى صارت
مجتمعة بالاستدارة بل الشمعة لها امتداد واحد باق مالم
يطرا عليها تفرق مع تبدل المقادير حال عدم التفرق
والباقي عند عدم التفرق غير الزائل عند عدمه واجيب عن
الثاني بمنع المقدمات اي لا نم ان الخطوط والسطوح صفات

الجسم التعليمي بل هما من مقومات الجسم ولئن سلم ان الخطوط و
والسطوح صفات الجسم التعليمي ولكن لا نم ان الجسم التعليمي
يتخلخل ويتكاثف فان التخلخل والتكاثف الحقيقيين فرع
اثبات الهيولى وسيأتي بيان بطلانه ولئن سلم ان الجسم التعليمي
هو الذي يتخلخل ويتكاثف ولكن لا نم ان الجسم التعليمي اذا كان
متخلخلا ومتكاثفا لا يكون جوهرا وللقائل ان يقول ان السطح من
صفات الجسم التعليمي لانه يعرض للجسم التعليمي بواسطة التناهي
العارض للجسم التعليمي بالذات وللجسم الطبعي بالعرض فيكون
من صفاته والخط يعرض للجسم للسطح بواسطة تناهي السطح
فيكون ايضا من صفاته واما الهيولى فيقام الحجة على وجودها
واما ان الجسم التعليمي المتخلخل تارة والمتكاثف اخرى لا يكون
جوهرا فلانه لا يبقى عند التخلخل المقدار الاول وكذا عند
التكاثف مع بقاء الجسم الطبعي على حقيقة فيكون الجسم التعليمي
الزائل مع بقاء الجسم الطبعي عرضا زايدا على الجسم الطبعي
واعلم ان التخلخل والتكاثف على الحقيقة عرضان للجسم الطبعي
واتصاف الجسم التعليمي بهما بالعرض لكن طريان التخلخل
والتكاثف على الجسم الطبعي يدل على ان الجسم التعليمي زايد
على الجسم الطبعي كما ذكرناه الرابع في الزمان المبحث
الرابع في الزمان من الناس من انكر وجود الزمان
محتجا بان الزمان لو كان موجودا لكان اما

لكان اما قار

76

لكان اما قار الذات او غير قار الذات فان كان قار الذات
اجتمع الحاضر والماضي معا فيكون يوم الطوفان مع اليوم فالحادث
اليوم حادث يوم الطوفان ولا يخفى فساده وان لم يكن الزمان
قار الذات لزم تقدم بعض اجزائه على بعض تقدما لا يتحقق الا مع الزمان
لانه ح يقتضي العقل بان جزءا منه كان موجودا ولم يبق الآن وان
جزءا منه حصل الآن والماضي والآن هو الزمان فيلزم منه وقوع
الزمان ويتسلسل واجيب بان تقدم الماضي على الحاضر بذاته لا بزمان
آخر فانه اذا كان الزمان غير قار الذات لم يبق جزء منه عند حصول
جزء آخر فلا يلزم ان يكون للزمان زمان آخر لان التقدم والتاخر
لاجزاء الزمان لذاتها فيكون جزء مقدما على جزء لا بزمان غيرهما بل
بذاتيهما ولا يلزم منه تسلسل قال والمثبتون اقول والمثبتون
للزمان تمسكوا في اثبات الزمان بوجهين الاول انا اذا فرضنا حركة
في مسافة معينة بقدر من السرعة وفرضنا حركة اخرى مثل الحركة
الاولى اي على مقدارها من السرعة في تلك المسافة فان ابتدات الحركتان
معا وتركتا معا قطعت الحركتان المسافة معا وان تاخرت الثانية
عن الاولى في الابتداء ووافقتها في الوقوف قطعت الثانية من المسافة
اقل مما قطعته الاولى ضرورة وكذا ان وافقت الحركة الثانية الحركة
الاولى اخذا وتركا اي ابتداتا معا ووقفتا معا وكانت الحركة
الثانية ابطا من الحركة الاولى فقد قطعت الحركة الثانية من المسافة
اقل مما قطعته الاولى واذا كان كذلك كان بين اخذ السريعة الاولى
وتركها امكان قطع مسافة معينة وامكان قطع مسافة اقل من المسافة
الاولى ببطوء معين وبين اخذ الحركة السريعة الثانية وتركها امكان
اقل من ذلك الامكان الاول بتلك السرعة المعينة ويكون هذا الامكان
جزءا من الامكان الاول واذا كان كذلك كان هذا الامكان قابلا

للزيادة والنقصان فهذا الامكان ليس بعدم فيكون هذا الامكان
امرا وجوديا مقداريا و هذا الامكان الوجودي المقداري غير المسافة
فان الحركة البطيئة الموافقة للحركة الاولى السريعة في الاخذ والترك
اي في الابتداء والوقوف يشتركان في المسافة وهذا الامكان ضرورة
توافقهما في الابتداء والوقوف ويتفاوتان في المسافة ضرورة
كون مسافة البطيئة اقل وما به التوافق غير ما به التفاوت فالزمان
امر وجودي مغاير للمسافة الثاني من الوجهين الدالين على وجود
الزمان كون الاب قبل الابن معلوم بالضرورة فتلك القبلية ليست
وجود الاب ولا عدم الابن لتعقل وجود الاب وعدم الابن مع الغفلة
عن تلك القبلية فتعين ان تكون تلك القبلية زائدة على وجود الاب
وعدم الابن وليست القبلية امرا عدميا لانها نقيض اللاقبلية التي
هي عدم محض فان اللاقبلية صادقة على العدم فتلك القبلية اذا امر
ثبوتي لان احد النقيضين اذا كان عدميا يكون الآخر وجوديا
واجيب عن الاول بان هذه الامكانات امور عقلية لا وجود لها في
الخارج والامور العقلية قابلة للمساواة والزيادة والنقصان
وان لم يكن موجودا في الخارج وعن الثاني ايضا بان القبلية من
الامور العقلية التي لا وجود لها في الخارج فلا يلزم وجود الزمان
في الخارج الحادث والذي يدل على وجود الزمان الحادث بعد
ما لم يكن له قبل لم يكن فيه ليس كقبلية الواحد على الاثنين التي يوجد
بتلك القبلية ما هو قبل مع ما هو بعد بل قبليته قبل لا تثبت ذلك القبل مع
البعد فتنقض عند تجدد البعد وليس تلك القبلية هي نفس العدم فان
العدم كما جاز ان يكون قبل جاز ان يكون بعد والقبلية يمتنع ان
يكون بعد وليس تلك القبلية ايضا ذات الفاعل فان ذات الفاعل
قد يكون قبل وقد يكون مع وقد يكون بعد فتلك القبلية شيء آخر

لا يزال

لا يزال فيه تجدد وتقض فهو غير قار الذات متصل في ذاته
فان من الجائز ان يفرض متحرك يقطع مسافة يكون هذا الحادث
مع انقطاع حركته فيكون ابتداء حركته قبل هذا الحادث ويكون
بين ابتداء الحركة وحدوث هذا الحادث قبليات وبعديات متجددة
مستقضية مطابقة لاجزاء المسافة والحركة فظهر ان هذه القبليات
متصل اتصال المسافة والحركة فثبت ان كل حادث مسبوق بموجود
غير قار الذات اتصال المقادير وهو الزمان فوجود القبلية و
البعدية اللتين لا يجتمعان دال على وجود الزمان فان الزمان هو
الذي يلحق لذاته القبلية والبعدية اللتان لا توجدان معا وذلك
لان الشيء قد يكون قبل شيء آخر قبلية لا يكون يجامع البعد لكن لا لذاته
بل لوقوعه في زمان هو قبل زمان ذلك الآخر فالقبلية والبعدية
للشيئين بسبب الزمان واما للزمان فليس بسبب شيء بل لذاته
المتصرمة المتجددة صالحة للحوق هذين المعنيين بها لا بشيء آخر فاذا
ثبوتهما يدل على وجود الزمان والقبلية والبعدية اضافتان
لا توجدان الا باعتبار العقل لان الجزئين من الزمان اللذين
يعرضهما القبلية والبعدية لا يوجدان معا في الاعيان فكيف
يوجد الاضافة العارضة لهما لكن ثبوتهما في العقل لشيء دال على وجود
معروضهما بالذات اعني الزمان مع ذلك الشيء فلذلك يستدل
بعروض القبلية للعدم على وجود زمان معه قبل القبلية غير موجودة
في الخارج وكذا البعدية فانهما اضافتان عقليتان فلا يقتضي
وجود معروضهما في الخارج بل في العقل اجيب بان ثبوتهما في
العقل لشيء دل على وجود معروضهما بالذات اي الزمان مع ذلك
الشيء قيل لو اتصف عدم الحادث بالقبلية لزم اتصاف العدم
بالصفة الثبوتية وهو ممتنع اجيب بان عدم الحادث ليس بنفي محض

لانه عدم مقيد بشيء بل هو امر معقول و القبلية ايضا عقلية ولا امتناع في
عروض القبلية الاعتبارية لعدم الحادث الذي هو امر معقول ثابت في العقل
قيل ان اجزاء الزمان بعضها قبل بعض بهذه القبلية المذكورة في عدم
الحادث فلو اقتضى هذه القبلية زمانا يقارنها هو قبل بهذه القبلية
لزم ان يكون للزمان زمان آخر اجيب بان عروض هذه القبلية لاجزاء
الزمان لذاتها لا بسبب زمان آخر لان الزمان متقض لذاته فلا يحتاج
عروض القبلية لبعض اجزائه الى عروضها لشيء آخر بخلاف غير الزمان
قيل لا يجوز عروض السبق لبعض اجزاء الزمان فانه على تقدير تساوي
الاجزاء في الماهية امتنع تخصيص بعضها بالقبلية وبعضها بالبعدية وعلى
تقدير لا تساويها في الماهية كان انفصال كل جزء عن الآخر بماهيته فيكون
اجزاء الزمان منفصلا بعضها عن البعض فلا يكون الزمان متصلا
واحدا بل مؤلفا من آنات اجيب بان ماهية الزمان هي اتصال التقضي
والتجدد وذلك الاتصال لا يتجدد بتجزي الا في الوهم فليس للزمان اجزاء
بالفعل وليس فيه تقدم وتأخر قبل التجزئة فاذا فرض له اجزاء فالتقدم
والتأخر يعرضان لها لذاتها لا بسبب تصور عروضهما لغير الاجزاء حتى
يصير الاجزاء بسبب التقدم والتأخر العارضين لها يجب تصور عروضهما
لغيرها متقدما ومتأخرا بل تصور التقضي والتجدد الذي هو حقيقة الزمان
يستدعي تصور تقدم وتأخر للاجزاء المفروضة لعدم الاستقرار الشيء
آخر وهذا معنى لحوق التقدم والتأخر الذاتيين له واما ما حقيقته غير عدم
الاستقرار يعارضها عدم الاستقرار كالحركة وغيرها فانما يصير متقدما و
متأخرا بتصور عروضهما لعدم الاستقرار وهذا هو الفرق بين ما بالجهة
التقدم والتأخر لذاته وبين ما يلحقه بسبب غيره فانا اذا قلنا اليوم وامس
لم يحتج الى ان نقول اليوم متأخر عن امس لان نفس مفهومه يشتمل على معنى هذا
التأخر اما اذا قلنا العدم والوجود احتجنا الى اقتران معنى التقدم بهما حتى

حتى

حتى يصير متقدما قيل القول بمعية الزمان للحركة يقتضي وقوع الزمان في زمان آخر
لان معنى المعية كون الشيئين معا في زمان واحد لان الاول يعني به واحد لشيء
غير الزمان الى الزمان هو معنى ذلك الشيء بان يكون الزمان ظرفا لذلك الشيء ظرفا
... الاخرى تقتضي نسبة الشيئين ليشتركان في ... الى واحد العدد
هو زمان ظرف لها ... فان ... لاحتياج في الاول الى زمان يغاير الموصوف
بالمعية ويحتاج في الثاني اليه ولقائل ان يقول اذا اردتم بكون الحادث مسبوقا بزمان
كونه مسبوقا بزمان موهوم فعروض مسلم وان اردتم بكونه مسبوقا بزمان محقق موجود
في الخارج فممنوع وما ذكرتم في بيانه لا يفيد ذلك قال ثم اختلفوا فقيل انه جوهر
ثم المثبتون للزمان اختلفوا في ماهية الزمان لو كان قابلا للعدم لكان عدمه بعد وجوده
بعدية لا تتصور الا مع الزمان لان بعديته بعدية لا تجامع القبل والبعدية
بهذا المعنى لا تتصور الا مع الزمان فيلزم وجود الزمان حال عدمه وانه محال ورد
هذا بان المحال انما لزم من فرض عدمه بعد وجوده لا من فرض عدمه مطلقا وعدمه
بعد وجوده اخص من عدمه مطلقا واذا كان المحال لازما للاخص لا يلزم ان يكون لازما
للاعم فلم يلزم المحال من عدمه مطلقا ويجوز ان يكون قابلا للعدم لذاته وقيل
الزمان هو الفلك الاعظم لان الفلك الاعظم محيط بجميع الاجسام والزمان ايضا
محيط بجميع الاجسام وضعف هذا القياس ظاهر فانه قياس في الشكل الثاني من موجبتين
وهو لا ينتج وقيل الزمان حركة الفلك الاعظم فان الزمان غير قار الذات وحركة الفلك
ايضا غير قارة الذات ومنع بان الحركة اما سريعة او بطيئة والزمان ليس كذلك اي لا يوصف
الزمان بانه سريع او بطيء وايضا القياس المذكور قياس في الشكل الثاني من موجبتين
وقيل الزمان مقدار حركة الفلك الاعظم وهو قول ارسطو ومتابعيه واحتجوا
بان الدليل دال على ان الزمان يقبل المساواة والمفاوتة وكل ما هو قابل للمساواة
والمفاوتة فهو كم فالزمان كم ولا يكون الزمان كما منفصلا لانه لو كان كما منفصلا
لانتهى الى ما لا ينقسم لان الكم المنفصل عدد والعدد ينتهي الى الوحدات التي لا
تنقسم لكن الزمان ينقسم الى ما ينقسم لان الزمان منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة

ان يكون الشيئان في زمان واحد
أجيب بان معية ما هو في الزمان
للزمان غير معيته

التي تقبل القسمة الى غير النهاية فالزمان ايضا قابل للقسمة الى غير النهاية فينقسم الى
ما يقبل القسمة فيكون الزمان كما متصلا ويكون غير قار الذات لان اجزاءه لا تجتمع في
الوجود والا لكان الموجود اليوم موجودا في الطوفان وهو محال واذا كان اجزاؤه
توجد على سبيل التقضي والتجدد ولما كان كذلك فله مادة لوجهين احدهما ان كل ما كان
كذلك فهو عرض والعرض لا بد له من مادة والثاني ان كل ما كان على سبيل
التقضي والتجدد يكون فيه حدوث شيء وتقضي شيء وكل حادث له مادة ولا يكون
مادته المسافة لان المختلفين في الزمان قد يتفقان في المسافة وبالعكس اي المتفقين
في الزمان قد يختلفان في المسافة فلو كان الزمان مقدار المسافة لكان مطابقا لها
ولا يكون مادة الزمان المتحرك لان المختلفين في الزمان قد يتفقان في المقدار وبالعكس
ولا يكون مادة الزمان شيئا من هيئات المتحرك القارة لان المتفقين في الزمان
قد يختلفان في مقدار الهيئة القارة فيجب ان يكون غير قار فيكون الزمان مقدار
هيئة للمتحرك غير قارة وهي الحركة فالزمان مقدار الحركة وتلك الحركة التي يكون الزمان
مقدارها مستديرة لان الحركة المستقيمة ينقطع لان الحركة المستقيمة اما الى المركز و
من المركز فالاول ينقطع عند المركز والثاني عند المحيط والزمان لا ينقطع لانه لو
انقطع لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا تجامع البعد القبل وما هذا شانه
يكون زمانيا فبعد عدم الزمان زمان فيكون عدمه بعد وجوده محالا ولا ينقطع
فيكون الزمان مقدار حركة مستديرة وتلك الحركة تكون اسرع الحركات لان الزمان
يقدر به سائر الحركات بسبب هذه الحركة التي هي اسرع الحركات والحركة التي هي
اسرع الحركات هي الحركة اليومية التي هي حركة الفلك الاعظم فالزمان مقدار
حركة الفلك الاعظم واعلم ان مدار هذه الحجة على ان قبول المساواة يقتضي الكمية
وذلك اي اقتضاء قبول المساواة الكمية ممنوع لو ثبت قبول الزمان المساواة لذاته و
فلا يوجب الكمية وعلى الحجة المذكورة مع الوجود لا يلزم ان الزمان كما متصلا
لا منفصلا وعلى ان يكون الزمان كما متصلا غير قار [illegible] ان يكون له
محلا اما الوضعية والحدوث المحوج الى المادة وعلى ان الزمان لا ينقطع

وبالعكس ولان مقدار الهيئة القارة

كما اشير اليه في المقدمات في اثناء الحجة **قال** الخامس في المكان **اقول** المبحث الخامس في
المكان المكان امر موجود لان بديهة العقل شاهدة بان المتحرك بالحركة المستقيمة
ينتقل من مكان الى مكان آخر والانتقال من العدم الى العدم محال وكيف لا يكون
موجودا وهو مقصد المتحرك بالحركة الاينية ويشار اليه بالاشارة الحسية
وكل ما هو مقصد المتحرك بالحركة الاينية ويشار اليه يكون موجودا والمكان ليس جزء
المتمكن ولا حالا فيه لان الجسم يكون في المكان وينتقل بالحركة عن المكان واليه وكل ما هو
كذلك لا يكون جزء الجسم ولا حالا فيه لان جزء الجسم المتمكن والحال فيه ينتقل بانتقاله و
المكان لا ينتقل بانتقال المتمكن فيكون المكان خارجا عن المتمكن وهو السطح الباطن
من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي عند ارسطو والبعد المجرد عن
المادة الموجود الذي ينفذ الجسم فيه عند شيخه افلاطون والبعد المجرد المفروض عند
المتكلمين ودليل الاول ان المكان هو السطح او الخلاء اي البعد المجرد الموجود او
المفروض والثاني وهو ان المكان هو الخلاء باطل لوجوه الاول ان الخلاء اما
عدمي كما هو مذهب المتكلمين او موجود كما هو مذهب افلاطون والاول
باطل لان الخلاء لو كان عدميا لما قبل الزيادة والنقصان واللازم
باطل اما الملازمة فلان العدمي ليس بقابل للزيادة والنقصان واما بطلان
اللازم فلان بعد ما بين الاجسام الغير المتلاقية قد يتفاوت بالزيادة والنقصان
والثاني وهو ان الخلاء موجودا باطل لوجوه الاول انه لو حصل جسم في بعد
مجرد موجود لزم تداخل البعدين واتحادهما لانه لم يتميز البعد المجرد
عن بعد الجسم المتمكن فان الاشارة الى احدهما اشارة الى الآخر فارتفع التمايز
في الوضع ويجوز تداخل البعدين واتحادهما يفضي الى تداخل العالم
في حيز جزء له وهو محال بضرورة العقل الثاني ان تجرد البعد لا
يكون لذاته ولا للوازمه لانه لو كان تجرد البعد لذاته او للوازمه
لكان كل بعد مجردا واللازم باطل لان ابعاد الاجسام مقارنة للمادة

ولا يكون تجرد البعد لعوارضه لانه لو كان تجرد البعد لعوارضه لكان
المفتقر الى المحل لذاته مستغنيا عنه لعارض واللازم محال فانه يمتنع
ان يزول ما بالذات لعارض بيان الملازمة ان تجرد البعد عن المادة
اذا كان لعارض فذات البعد لم تقتض التجرد فيكون مفتقرا الى المحل الثالث
البعدان كان مما يتحرك فله حيز لان الحركة انتقال من حيز الى حيز آخر
فاذا كان البعد الذي هو المكان مما يتحرك فله حيز وحيزه هو البعد
والبعد مما يتحرك فله حيز حيز وبعد ذلك الحيز الحيز آخر فيلزم
ان يكون هناك ابعاد متداخلة الى غير النهاية وهو محال وان سلم
جواز ابعاد متداخلة الى غير النهاية لزم ان لا يكون المكان بعدا لان
الابعاد الغير المتداخلة من حيث انها باسرها متحركة يكون لها مكان
لانها اذا تحركت باسرها فقد انتقلت الى مكان من مكان والمكان الذي انتقل
منه الابعاد باسرها لا يكون بعدا الآن ذلك المكان خارج عن الابعاد
باسرها والخارج عن الابعاد باسرها لا يكون بعدا وان لم يكن البعد
مما يتحرك فالمانع للحركة ان كان ذات البعد او ما يلازم ذات البعد
لم يتحرك الاجسام لما فيها من البعد المانع للحركة لذاته او لما يلازمه
وان كان المانع من حركة البعد مما يعرض لذات البعد فطبيعة الابعاد
من حيث هي قابلة للحركة ويعود الالزام المذكور وهو ان يكون هناك ابعاد
متداخلة الى غير النهاية ومع ذلك يلزم ان لا يكون المكان بعدا وانما قلنا انه
يعود الالزام المذكور لانه اذا كان الابعاد قابلة للحركة والحركة يستدعي مكانا منتقل
فالمكان الذي هو البعد له مكان آخر وهلم جرا الثاني من الوجوه الدالة على
الخلاء انه لو كان خلاء لزم ان يكون زمان حركة ذي المعاوق مساويا لزمان حركة
عدم المعاوق واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة مسبوق بذكر
مقدمة هي انه كلما كان المسافة التي يتحرك فيها ارق كانت الحركة اسرع وكلما كان

٨٠

أغلظ كانت الحركة فيها أبطأ والسبب فيه التمكن على مقاومة الدافع الخارق المحرز
عنه فان الرقيق شديد الانفعال عن الدافع الخارق والغليظ بخلافه والرقة والغلظة
مختلفان في الزيادة والنقصان وكلما ازداد الغلظ ازدادت المقاومة وكلما ازدادت المقاومة
ازداد البطوء فتكون الحركة تختلف سرعة وبطوءا بحسب اختلاف المقاومة اذا عرفت ذلك
فنقول لو كان خلاء فاذا تحرك جسم في ملاء وفي خلاء فاما ان يقطع الحركة في زمان او لا في زمان
والثاني محال لانه يقطع البعض من المسافة قبل قطع الكل فتعين الاول فلو فرضنا ان يتحرك
ذلك الجسم تلك المسافة في خلاء في زمان وقد فرضنا ان يتحرك في خلاء ساعة وقد فرضنا في ملاء
عشر ساعات وفي ملاء آخر قوامه عشر قوام الاول ساعة فزمان حركة ذي المعاوق الثاني
كزمان حركة عديم المعاوق الثالث من الوجوه الدالة على نفي الخلاء لو كان خلاء سواء
كان عدما صرفا او بعدا لشابها لم يكن حصول الجسم في بعض جوانبه اولى من البعض لان الخلاء
فيه اصلا فيكون جميع جوانبه بالنسبة الى الجسم على السواء فلا يكون حصول الجسم
في بعض جوانبه اولى من حصوله في البعض الآخر فلا يكون الجسم في بعض جوانبه ولا يميل
اليه لانه ليس حصوله فيه اولى من حصوله في غيره ولا يميل اليه اولى من ميله الى غيره وا
عن الاول من الوجوه الدالة على نفي الخلاء باعتبار كون الخلاء عدميا قوله لو كان عدما لما قبل
الزيادة والنقصان قلنا الزيادة باعتبار الفرض والعدمي يقبل الزيادة والنقصان
باعتبار الفرض واجيب عن الوجه الاول من الوجوه الدالة على ان الخلاء ليس بموجود
بانا لا نسلم انه لو حصل الجسم في بعد مجرد لزم تداخل البعدين واتحادهما ولا انه
لم يعلم البعد المجرد عن بعد المتمكن قلنا لا نسلم لم لا يجوز انه لا يحس البعدين معا
وعدم الاحساس بالبعدين معا لا يستلزم التداخل ولا الاتحاد حتى يلزم من تجويزه
تداخل البعدين تجويز تداخل العالم في حيز خردلة الذي هو محال واجيب عن الثاني من
الوجوه الدالة على ان الخلاء ليس بموجود بان تجرد البعد لعارض قوله لو كان
تجرده لعارض لكان المفتقر الى المحل مستغنيا عنه لعارض قلنا لا نسلم انه لو كان
تجرد البعد عن المحل لعارض يلزم ان يكون البعد لذاته مفتقرا الى المحل فان ذا

البعد من حيث هي لا يقتضي الغنى عن المحل والحاجة اليه فلا يكون تجرد البعد لعارض
مستلزما لافتقاره الى المحل حتى لزم المحال واجيب عن الثالث من الوجوه الدالة
على ان الخلاء ليس بوجودي بان يكون البعد المجرد عن المادة لا يسع الحركة
وعدم قبول البعد المجرد الحركة لا يوجب امتناع حركة البعد ماديا فلم لا يجوز
التحرك للاجسام لان ابعاد الجسم مادية ولا بعاد المادية لا تمنع قبول الحركة لذاتها
تقتضي زمانا لانه لو تقتضي الحركة لذاتها زمانا لما كانت الحركة في الخلاء في زمان ولم
يكن الحركة لا في زمان والحركة من حيث هي هي لا تستقر لا على مسافة منقسمة
بانقسام المسافة وبعضها قبل وبعضها بعد وذلك لا يستدعي الزمان فنقول
الحركة في مسافة فرسخ مثلا تقع على قدر من الزمان لماهي هي وقدر آخر من الزمان
بسبب ان المسافة من الجسم من رقة القوام ويطول بسبب ما فيها واذا كان كذلك
فالزمان الذي تستحقه الحركة لذاتها هو ساعة بحسب الفرض المذكور ويكون زمان
الملاء الدقيق ساعة وعشر تسع ساعات اما الساعة فبسبب اصل الحركة واما
عشر تسع ساعات فبسبب ما في المسافة من العائق فان قوامه عشر قوام الملاء
الاول وزمان حركة الملاء الاول عشر ساعات ساعة منها بسبب اصل الحركة وتسع
ساعات بسبب ما في المسافة من العائق وقوام الدقيق عشر قوام الغليظ والحاصل
ان الخلف الذي الزم انما لزم لو جعل الزمان كله في مقابلة العائق اما اذا جعل بعضه
في مقابلة الحركة وبعضه في مقابلة العائق كان الحركة في الخلاء سوى ما يقع في الزمان الذي
تقتضيه الحركة لذاتها والحركة في الملاء كيف كانت واقعة في ذلك الزمان مع مقدار
آخر من الزمان تستحقه بسبب ما في المسافة من العائق واندفع واجيب عن الثالث
من الوجوه الدالة على نفي الخلاء بان الخلاء بعد مساو لبعد العالم فلا تتصور
حصول العالم في جانب منه حتى لزم ما ذكرتم من المحال لمجموع العالم حاصل
في مجموعه واما حصول بعض الاجسام في بعض الجوانب فلما بينهما من الملاءمة و
المنافرة واقتضاء القرب والبعد من تلك الاجسام فانه يحصل لاحداها بسبب

٨١

سبب القرب من تلك الاجسام والبعد عنها ويحصل الملاءمة بينهما والمنافرة
بسببها فان الارض بسبب طبيعتها المقتضية للثقل المطلق تنافر المحيط وتلائم
المركز لما بينهما من اقتضاء القرب والبعد فتقتضي القرب من المركز والبعد من المحيط
والنار بسبب طبيعتها المقتضية للخفة المطلقة تلائم المحيط وتنافر المركز فتقتضي
القرب من المحيط والبعد عن المركز وعورض دليل القائلين بان المكان هو السطح
ان القول بالسطح باطل لانه لو كان المكان عبارة عن السطح الباطن الحاوي
المماس للسطح الظاهر من المحوي لتسلسلت الاجسام الى غير النهاية واللازم
باطل لما مر من تناهي الابعاد بيان الملازمة ان كل جسم له حيز وحيزه هو السطح الباطن الحاوي
فللجسم الحاوي له حيز وحيزه هو السطح الباطن لحاويه المماس للسطح الظاهر وهلم
جرا ولزم التسلسل ولقائل ان يقول لا نسلم ان كل جسم له مكان فان القائل بان
المكان هو السطح يقول لان الاجسام تنتهي الى جسم ليس له حيز وله وضع وايضا لو كان
المكان عبارة عن السطح الباطن الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي لما كان الحجر الساكن
عند جريان الماء عليه ساكنا واللازم باطل بالضرورة بيان الملازمة ان الحركة هي مفارقة سطح
الى سطح آخر تقديرا ان يكون المكان هو السطح والحجر عند جريان الماء عليه حصل له مفارقة
سطح الى سطح آخر فيكون متحركا فلا يكون ساكنا لا يقال سكون الحجر بقاء نسبته الى الساكنات
والحجر عند جريان الماء نسبته مع الساكنات باقية فيكون ساكنا لانا نقول بقاء نسبته
الى الساكنات ليس سكونه لانه انما يبقى نسبته الى الساكن الآخر ساكن فلا يقع تفسير السكون
ببقاء نسبته مع السواكن ولقائل ان يقول الحركة هي انتقال المتحرك من سطح الى سطح
لا مفارقة سطح عن الحجر واتصال سطح آخر به فعلى هذا يكون السكون بالنسبة
الى الحجر والحركة بالنسبة الى بعض مكانه وايضا لو كان المكان عبارة عن السطح للزم
ازدياد المكان وتنقصه والمتمكن بحاله كما اذا انكعبت شمعة فان السطح المحيط بالشمعة
عند تكعيبها اكثر من السطح المحيط بها عند كونها كرة والمتمكن باق مع ان المكان ازداد
عند تكعيبها وبالعكس اي كما اذا جعلت شمعة كرة فان السطح المحيط بالشمعة عند كرتها
اقل ...

اصغر من سطح المحيط بها عند حكمها ولقائل ان يقول لا نسلم ان السمع عند ازدياد
السطح المحيط بها او بحالها فان السمع عند تخيلها على هيئة وشكل لم يكن عند كونها
كذلك والدليل على امكان الخلاء انه اذا انطبق صفحة مستويا على صفحة مثلها ثم رفع
الصفحة الفوقانية دفعة فخلا الوسط اول زمان الارتفاع لان انتقال الجسم من الجانب
الى الوسط اما ان لا يحتاج الى المرور بالطرف وهو ظاهر الفساد او يحتاج وحينئذ اما
ان يجيء الكون في الطرف يكون في الوسط ايضا وهو ظاهر الاستحالة او لا يكون
فيكون الوسط حين كونه ذلك الجسم المنتقل في الطرف خاليا وهو المطلوب ولقائل
ان يقول ان ذلك الرفع لا يحصل الا بالحركة والحركة لا يحصل الا في زمان وفي ذلك
الزمان انتقل الجسم الى الوسط وايضا لو لم يكن خلاء لزم من حركة بقة تدافع جملة
العالم فان الجسم المتحرك اذا انتقل الى مكان كان مملوا او كان فارغا والثاني هو المطلوب
والاول لا يخلو اما ان ينتقل الى مكان الجسم الذي انتقل الى مكانه او الى مكان آخر والاول
باطل لان حركة الجسم عن مكانه موقوف على الحركة على المنتقل اليه فلو انتقل كل
واحد منهما الى مكان صاحبه لزم توقف حركة كل منهما على حركة الآخر فيكون دورا
والثاني باطل لان الكلام في كيفية انتقال ذلك الجسم كالكلام في انتقال الجسم الاول
فيلزم تدافع الاجسام باسرها حتى يلزم من حركة البقة حركة جملة العالم وذلك معلوم
البطلان لا يقال التخلخل او والتكاثف قد ثابتان لان المقدار زائد على الجسم فلا يستحيل
ان يزول عن الجسم مقدار ويحصل عقيبه مقدار آخر زائدا او ناقصا لانا نقول
زوال مقدار وحصول آخر فرع على وجود الهيولى وعرضية المقدار وكلاهما ممنوع
ولقائل ان يقول قد اقيم البرهان عليهما قال الفصل الثالث في الكيف اقول
لما فرغ من الفصل الثاني في مباحث الكم شرع في الفصل الثالث في مباحث الكيف
واستعمل ادل على اختصاره في المقولة اي الكيف في اقسام اربعة الكيفيات المحسوسة
والكيفيات النفسانية والكيفيات المختصة بالكميات والكيفيات الاستعدادية
ويعبر عنها بالاستعدادات ووجه الحصر ان الكيفيات اما ان يكون محسوسة

باحدى الحواس الخمس او لا وح اما ان يكون مختصة بذوات الانفس وهي الكيفيات النفسانية
او لا يكون مختصة بذوات الانفس وح اما ان يكون مختصة بالكميات وهي الكيفيات
المختصة بالكميات او لا يكون مختصة بالكميات وهي الاستعدادات اما القسم الاول
اي الكيفيات المحسوسة فقد بدأ به لانه اظهر اقسامها وذكر ست مباحث الاول في اقسامها
الثاني في تحقيق الملموسات الثالث في تحقيق المبصرات الرابع في تحقيق المسموعات الخامس
في تحقيق الطعوم السادس في تحقيق المشمومات المبحث الاول في اقسام الكيفيات المحسوسة
ان كانت راسخة كصفرة الذهب وحلاوة العسل سميت انفعاليات وان كانت غير
راسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجل سميت انفعالات وانما سميت الاولى الانفعاليات لوجهين
احدهما انها تحدث منها انفعال في الحواس عند الاحساس بها والثاني انها حدثت تابعة
لمزاج انما حصل بحسب الانفعال كحلاوة العسل وحمرة الدم فان كل واحد منهما تابع لمزاج الذي
لا يحصل الا عند انفعال المواد والمختلف النوع كحرارة النار وبرودة الماء فان
حصول الحرارة في النار والبرودة في الماء وان لم يكن لاجل الانفعال لكن من شانه
ان يحصل نوع الحرارة ونوع البرودة فان يحدث ايضا بالانفعال الذي هو المزاج
وانما سميت الثانية بالانفعالات ولم يسم بالانفعاليات وان جاز تسميتها بالانفعاليات
بالوجهين لانها لسرعة زوالها وقصر مدتها منعت اسم جنسها كانها للتقليل [illegible]
باسم لا [illegible] الذي هو في التجدد والتغير وهو الانفعال فيكون هذا الاسم منقولا اليها
بالتشابه والكيفيات المحسوسة ينقسم باقسام الحواس الخمس الظاهرة الى الملموسات وهي
الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وتسمى هذه الكيفيات الاربع كيفيات اول
لكون البسائط العنصرية بها غير خالية عنها بخلاف ساير الكيفيات الملموسة ولانها يكون فعلها
ملموسا اولا وبالذات بخلاف البواقي فانها ملموسة بتوسطها ومن الكيفيات الملموسة
الخفة والثقل والصلابة واللين والملاسة والخشونة وانما قدم البحث عن الكيفيات
الملموسة لانها اعم النسبة الى كل حيوان فان جميع الحيوانات تدركها والمحسوسات بوجود
الاجسام خاليا عنها والى المبصرات وهي الالوان والاضواء والى المسموعات

وهي الاصوات والحروف والى المذوقات وهي الطعوم والى المشمومات وهي
الروايح الثاني في تحقيق الملموسات اقول المبحث الثاني في تحقيق
الملموسات الكيفيات المحسوسة بالحس الظاهر غنية عن التعريف بالحد و
الرسم اذ لا اجلى من المحسوسات لكن ربما نفتقر الى التنبيه على مفهوم اسم بعضها
بسبب التباسه بالغير فما ذكره من خواصها لم يقصد بها تعريفها بل قصد بها
بيان احكامها والحرارة والبرودة من اظهر الملموسات وابينها ومما كيفيتا
فعليتان تفعل الصورة بتوسطهما في المادة والحرارة تحصل تفريق المختلفات
وجمع المتماثلات من حيث انها تفيد الميل المصعد بواسطة التخفيف فالمركب
من الاجسام المختلفة في اللطافة والكثافة اذا اثر الحرارة فيه تصعد الالطف
فالالطف فانه لا لطف اقبل للتصعيد من الحرارة كالهواء الذي هو اقبل من
الارض ولا اقبل مبادر الى التصعيد قبل الابطأ فيتفرق الاجسام المختلفة الطبايع
التي حدث المركب من التيامها فيلزم عند تفريق الاجزاء الى ما يشاكلها بمقتضى طبعه
اذا كان اللطيف والكثيف قريبين من الاعتدال كما بين اللطيف والكثيف من التلازم
والتجاذب كما في الذهب فان الالتيام اذا كان شديدا لم تقو الحرارة على التفريق
فاذا اما اللطيف الى التصعد جذبه الكثيف الى الانحدار فحدث سيلان ودور
وتفيد الحرارة تليينا ان كان الكثيف غالبا لا في الغاية كالحديد وان كان
الكثيف غالبا في الغاية لم يفد الحرارة تليينا كما في الحجر وتفيد الحرارة تصعيدا
ان كان قويا واللطيف اكثر من الكثيف كالنفط ولا شبهة ان الحرارة
الغريزية مغايرة للحرارة النارية في الحقيقة لان الحرارة النارية مفسدة للحياة
والحرارة الغريزية شرط لوجود الحيوة وكذلك الحرارة الفايضة عن الكواكب
كحرارة الشمس مغايرة للحرارة النارية في الحقيقة وقيل الحرارة الغريزية
هي حرارة الجزء الناري المنكسرة سورتها عند تفاعل العناصر بعضها مع
بعض وقد تحدث الحرارة بالحركة ودليله التجربة لا يقال لو كانت الحركة

متحيزة لتحيز العناصر الثلاثة الهواء والماء والارض وصارت نيرانا بسبب حركات
الافلاك واللازم باطل لانا نقول الافلاك لا تقبل التحيز فلا تحيز بذاتها
ولا تحيز بما يجاورها من العناصر قال واما البرودة اقول البرودة قيل
هي عدم الحرارة ومنع بان البرودة محسوسة والمحسوس ليس عدم الحرارة
ولا للجسم ولا يمكن لاحساس الجسم احساسا بالبرودة بل البرودة كيفية
بينها وبين الحرارة تضاد لانهما وجوديتان متواردتان على موضوع واحد بينهما
غاية الخلاف طبعا قال واما الرطوبة اقول واما الرطوبة فقال الامام هي
البلة الجارية على ظاهر الجسم المقتضية لسهولة الالتصاق بالغير وسهولة الانفصال
عنه فالماء رطب والهواء ليس كذلك لا يقال لو كان الرطوبة كذلك لكان العسل ارطب
من الماء لان العسل الصق من الماء لانا نقول العسل وان كان الصق من الماء
لا انه ينفصل بعسر والرطوبة مقتضية لسهولة الانفصال والماء كذلك ارطب
من العسل وقالت الحكماء الرطوبة كيفية توجب سهولة قبول التشكل بشكل الحا
الوهب وسهولة تركه والرطوبة غير السيلان فان السيلان عبارة عن حركات
توجد في اجسام متفاصلة في الحقيقة متواصلة في الحس يدفع بعض تلك الاجسام
بعضها حتى لو وجد ذلك في التراب كان سيلانا واليبوسة مقابل الرطوبة على التفسير
فعلى الاول هي الجفاف وعلى الثاني هي الكيفية التي بها يصير الجسم صعب التشكل
بشكل الحاوي الغريب وصعب الترك فاليبوسة مقابل الرطوبة والجفاف مقابل البلة
والرطوبة واليبوسة كيفيتان انفعاليتان يجعلان المادة مستعدة لان
تنفعل عن الغير منهما نقاده قال واما الخفة والثقل اقول ومن الكيفيات
الملموسة الخفة والثقل وهما قوتان تحصل من محلهما مدافعة صاعدة بالنسبة الى الخفة
ومدافعة هابطة بالنسبة الى الثقل والمدافعة الصاعدة من المركز والهابطة
الى المركز ولا دولة كما في الزق المنفوخ المسكن في الماء والثاني كما في الحجر المرمي الى
اسفل ويسمي المتكلمون الخفة والثقل اعتمادا والحكماء يسمونهما ميلا طبيعيا والميل

الطبيعي لا يوجد في الجسم الممكن في حيزه الطبيعي اذ لو وجد الميل الطبيعي في الجسم
الممكن في حيزه الطبيعي فاما عن الحيز الطبيعي او الى الحيز الطبيعي وكلاهما
محال لامتناع المدافعة عن الحيز الطبيعي والا لكان المطلوب بالطبع مهروبا عنه
بالطبع ولامتناع المدافعة الى الحيز الطبيعي لامتناع طلب الحاصل ثم الميل
قد يكون نفسانيا بان يكون منبعثا من نفس جسم غير ذي ارادة كما في الزق
المنفوخ المسكن في الماء وقد يكون قسريا بان يكون منبعثا مما هو خارج كميل
الحجر المرمي الى فوق وقد يجتمع ميلان الى جهة واحدة طبعي وقسري كما في الحجر المرمي
الى اسفل فان فيه ميلا طبيعيا وميلا قسريا الى اسفل ولذلك كان حركته
اسرع مما اذا تحرك بطبعه وحده الى اسفل وكالانسان المنحدر من الجبل
فان الميل الطبيعي والنفساني الى جهة السفل قد اجتمعا فيه وقد يجتمع الميلان
الى جهتين ان فسرنا الميل بالقوة التي توجب المدافعة لا بنفس المدافعة لان
المدافعة الى الشيء الواحد وعنه دفعة واحدة محال ولذلك اي ولاجل
جواز اجتماع ميلين الى جهتين اذا فسرناه بما يوجب المدافعة يختلف حال الحجرين
المرميين الى فوق بقوة واحدة في السرعة والبطوء اذا اختلفا في الصغر
والكبر لان الميل الطبيعي في الحجر الكبير اعظم مما في الحجر الصغير وهو الى جهة
غير جهة الميل القسري فيكون المعاوق من الحركة القسرية في الحجر الكبير اقوى
فيكون حركته ابطأ ولقائل ان يقول الميل هو العلة القريبة للمدافعة فلا ينفك
المدافعة عنه فلو اجتمع ميلان الى جهتين يلزم اجتماع المدافعة عن الشيء والى
الشيء دفعة واحدة وهو محال وانما يكون حركة الجسم الكبير ابطأ لان المعاوق فيه
اكثر وذلك لان الطبيعة هي المعاوقة للحركة القسرية وفي الجسم الكبير مثل
ما في الجسم الصغير من المعاوق وزيادة قال والصلابة ممانعة الغامز اقول
الصلابة ممانعة الغامز واللين عدم ممانعة الغامز فيكونان متقابلين
تقابل العدم والملكة قيل الصلابة كيفية تقتضي عدم قبول الغمز الى الباطن

فيكون الجسم بها قوام غير سيال فلا ينتقل عن وضعه ولا يمتد ولا يتفرق
بسهولة وانما يكون عدم قبول الغمز وعدم التفرق بسبب اليبوسة واللين
كيفية تقتضي قبول الغمز الى الباطن ويكون الجسم بها قوام غير سيال فينتقل
عن وضعه ولا يمتد كثيرا ولا يتفرق بسهولة وانما يكون قبول الغمز بسبب
الرطوبة وتماسكه بسبب اليبوسة فيكون الصلابة واللين من الكيفيات
الاستعدادية قال الامام قيل الصلب الذي لا ينغمز وهناك امور
ثلاثة الاول عدم الانغماز والثاني بقاء الشكل والثالث المقاومة لان
الهواء المنفوخ في الزق تقاومه وليس بصلب فاذا الصلابة هي الاستعداد
الشديد نحو اللاانفعال وقيل اللين ما ينغمز تحت الاصبع فهناك ايضا
امور ثلاثة احدها الحركة والثاني الشكل والثالث الاستعداد لقبول
الانغماز وليس اللين الا الاخير فيكون الصلابة واللين كيفيتين
يكون الجسم بهما مستعدا للانفعال وعدمه عن الشكل الخاص والخشونة
والملاسة هي استواء وضع اجزاء الجسم والخشونة من مقولة الوضع
الا اذا فسرناهما بكيفيتين تابعتين لاستواء وضع الاجزاء ولا استوائه
فيكونان من مقولة الكيف قال الثالث في تحقيق المبصرات اقول
البحث الثالث في تحقيق المبصرات منها اوائل المبصرات وهي التي
تكون مبصرة اولا وبالذات وهي اللون والضوء اما الالوان فهي من
اظهر المحسوسات ماهية وهلية اي وجودا قال الامام اللون بانواعه
متصور تصورا اوليا فلا يمكن تعريفه بحد ولا رسم والذي يقال من
ان السواد هو القابض للبصر والبياض هو المفرق للبصر ليس بتعريف لان
العقلاء يدركون بعقولهم الفرق بين السواد والبياض واما
كون السواد قابضا للبصر والبياض مفرقا له فلا يتصوره
الا بنظر دقيق بعد معرفة السواد والبياض واستقراء احوالهما

وليس الثالث هو الصلابة

لا لاستواء وضع اجزاء الجسم بان يكون بعضها ناتئا وبعضها غائرا فعلى هذا الاستواء والخشونة

فيكون تعريف السواد والبياض بهما تعريفا بما هو اخفى وقيل انه
لا حقيقة لشيء من الالوان اصلا وان البياض يتخيل من مخالطة الهواء
للاجسام الشفافة المتصغرة جدا كما في الثلج والبلور المسحوق وموضع
شق الزجاج فانه لا سبب لبياض الثلج الا ان فيه اجزاء صغارا جمدية
خالطها الهواء ونفذ فيه الضوء وكذا البلور المسحوق يتراءى ابيض لذلك
فانا نعلم ان اجزاءها الصلبة عند الاجتماع لم ينفصل بعضها عن بعض وموضع
الشق الزجاج يرى ابيض والسواد يتخيل من كثافة الجسم وعدم غور الضوء
في عمق الجسم والحق ان السواد والبياض كيفيتان حقيقيتان قائمتان
بالجسم في الخارج وانما جعل سببا لتخيلهما قد يكون سببا لحدوثهما في
الخارج مع انه منقوض ببياض البيض المسلوق فانه تجمّد ولا يعقل
فيه ما ذكر لانه بعد السلق صار كثيفا ولا يحس قبل السلق مع انه لو كان
شفافا فان اختلاط الهواء بعد السلق منتف لكونه اثقل والثقل
دليل عدم مخالطة الهواء وكلبن العذراء وهو دواء يتخذ بالخل يحصل من
خل طبخ فيه المرداسنج حتى يتحلل وصفي الى ان يبقى الخل في غاية الصفاء فان
فان لبن العذراء يحصل بعد ما يبيض وجفافه وبعد الابيضاض دليل
على قلة الهوائية وعلى ان الارضية بعد الابيضاض اكثر مما قبل والمشهور
ان اصل الالوان السواد والبياض وباقي الالوان يتركب من السواد والبياض
وقيل اصل الالوان السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة وزعم الشيخ
ابو علي ان وجود الالوان مشروط بالضوء وان الالوان عند عدم الضوء غير موجود
بالفعل بل عند عدم الضوء يكون الجسم مستعدا لقبول اللون الخاص عند تحقق الضوء
واحتج على ذلك بانا لا نحس بالالوان في الظلمة وعدم الاحساس بالالوان في الظلمة اما لعدم الالوان
او لمعاوقة الظلمة عن الاحساس والثاني باطل لان الظلمة عدم الضوء والعدم لا يعوق
فتعين الاول والاعتراض على هذا الاحتجاج بانه لم لا يجوز ان يكون الضوء شرط

٨٥

ابصار الالوان فلا نرى الالوان عند عدم الضوء بسبب فقد الشرط لا بسبب عدمها
في الظلمة والحق ان اختلاف الالوان بحسب شدة الضوء وضعفه يشعر بان اللون الحاصل
عند شدة الضوء حقيقة مخالفة لحقيقة اللون الحاصل عند ضعف الضوء وهذا يدل على انه
عند شدة الضوء انتفى اللون الاول المغاير بالحقيقة للون الثاني وحدث اللون
الثاني ولا وجود للقدر المشترك بين اللونين المختلفين بالحقيقة اذ يمتنع حصة
للجنس عند انتفاء الفصل فتحقق من هذا ان الضوء شرط وجود اللون قال
ومراتب الالوان اقول الالوان قد يوجد شديدا اذا كان صرفا كالسواد الذي لم
يخلط بشيء من اجزاء البياض وغيره من الالوان وقد يوجد ضعيفا اذا اختلط بها
او باضداده اختلاطا لا تتميز في الحس بعضها عن بعض كما اذا اختلط
اجزاء البيض بالاجزاء السود اختلاطا لا تتميز في الحس فيرى هذا الاسود اقل سوادا
من السواد الذي لا يكون كذلك ولما كانت مراتب الاختلاط كثيرة كانت
مراتب قوة السواد وضعفه كثيرة قال واما الاضواء فقيل انها اجسام شفافة
اقول اختلفوا في ان الضوء جسم او لا فذهب المحققون الى ان الضوء ليس بجسم
بل هو كيفية محسوسة وقيل ان الضوء اجسام شفافة منفصلة عن المضيء لانها
متحركة وكل متحرك جسم فالاضواء اجسام اما الكبرى فبينة واما الصغرى فلان
الاضواء منحدرة من المضيء ومنعكسة عما يقابل المضيء لينا الى غيره وكل منحدر
ومنعكس متحرك واجيب عن الصغرى بانا لا نسلم ان الاضواء متحركة قوله
لانها منحدرة ومنعكسة قلنا لا نسلم ان الضوء منحدر ومنعكس بل يحدث في مقابلة
القابل دفعة لكن لما كان حدوثه من شيء عال او شيء في مكان مقابل سبق الى
الوهم انه منحدر ومنعكس وعورض الدليل المذكور بان الاضواء لو كانت
اجساما متحركة لاقتضى طباعها لكانت متحركة الى جهة واحدة لامتناع الحركة
بالطباع الى جهتين واكثر فلا يحصل الاستضاءة الا من تلك الجهة وليس
كذلك لان الاستضاءة حاصلة من جهتين واكثر ايضا لو كانت الاضواء اجساما

فان كانت محسوسة مبصرة سترت ما تحتها وكان الاكثف ضوءا اكثر سترا للمانع
والواقع خلافه ولان الضوء لا يكون ساترا للمانع وكلما ازداد كان ما
تحته اظهر وان لم يكن محسوسة لم يكن الضوء محسوسا وهو باطل فان الحس
يكذبه وفيه نظر فانه لا يلزم من كون الضوء محسوسا كونه ساترا للمانع فان كثيرا
من الاجسام المحسوسة لا يكون ساترا للمانع مثل الزجاج الملون والاولى
ان يقال لو كان الضوء جسما يلزم التداخل او ازدياد حجم الجسم النار
للضوء عند حصول الضوء فيه واللازم ظاهر الفساد وقيل الضوء هو
اللون ومنع بان الضوء قد يحس به دون اللون كما في البلور اذا كان
في ظلمة فانه يحس بضوئه دون اللون ولان الضوء لو كان نفس البياض
مثلا لكان البياض لا يشارك السواد في الضوء كما لا يشاركه في السوادية
واللازم باطل لان السواد والبياض مشتركان في الضوء مع اختلافهما في
الماهية ثم ان الضوء اما هو ضوء اول وهو الحاصل في الجسم من مقابلة المضيء
لذاته كضوء وجه الارض بعد طلوع الشمس ويسمى ضياء ان قوي وشعاعا
ان ضعف ومن الاضواء ما هو ثان وهو الحاصل في الجسم من مقابلة
المضيء لغيره كالضوء الحاصل على وجه الارض وقت الاسفار وعقيب غروب
الشمس فانه صار مضيئا بالهواء الذي صار مضيئا بالشمس وكالضوء الحاصل على وجه الارض
من مقابلة الجدار ويسمى الضوء الثاني نورا ويسمى الضوء الثاني ظلا ان حصل في الجسم
من مقابلة الهواء المتكيف بالضوء الذي صار مضيئا بالشمس قوله انا لم نحس به
اشارة الى جواب دخل مقدر تقرير الدخل ان الظل لو كان ضوءا لاحس
كما نحس بضوء الجدار المضيء بمقابلة الشمس تقرير الجواب انا لم نحس
بالظل كما نحس بضوء الجدار المضيء بمقابلة الشمس لضعف
الظل ولو كان ضوءا لكنه ضعيف والضوء الضعيف لا يحس به
لضعفه قوله اشارة الى ما والضوء الذي يشرق على الاجسام يسمى

لمعانا في اللمعان ان كان ذاتيا يسمى شعاعا كالشمس وان لم يكن اللمعان ذاتيا يسمى بريقا
كالمرآة والظلمة عبارة عن عدم النور اي عدم الضوء عما من شانه الضوء فان
الشيء الذي يخلو عن الضوء صار مظلما فيكون الظلمة عدم ملكة الضوء وقيل الظلمة
كيفية تمنع الابصار ومنع ما ذكره لو كان الظلمة كيفية مانعة للابصار لوجب ان لا نرى
الجالس في الظلمة النار او وقد يقرب ضرورة وجود الظلمة المانعة عن الابصار الظلمة
المحيط بالرائي قال الرابع في تحقيق المسموعات اقول البحث الرابع في
تحقيق المسموعات وهي الاصوات والحروف وهما غنيتان عن التعريف لجلاء
ماهيتهما وللحروف كيفيات تعرض للاصوات تميز بعض الاصوات عن بعض
آخر مثلها في الخفة او الثقل تميزا في المسموع احترزنا بالقيد الاخير عن الصوت
الطويل والقصير وعن الصوت الملائم وغير الملائم فان كلا منهما قد عرض له
ما يتميز بها عن صوت آخر هو مثله في الخفة والثقل لكن ليس ذلك في المسموع لان
الطول والقصر والملائمة وعدمها ليست بمسموعة اما الطول والقصر فلا
نهما من الكميات وهي غير مسموعة واما الملائمة وعدمها فلانهما مطبوعات
والاولى ان يسمى الصوت باعتبار ميل الكلمة حرفا والاكثر بعضها والحروف
منهم المصوتة وهي التي تسمى بالعربية حروف المد واللين وهي الالف والواو
والياء اذا تولدت من اشباع ما قبلها من الحركات المجانسة لها الفتحة للالف
والضم للواو والكسر للياء كهو وها وهي ولا يمكن الابتداء بها في تلك الحالة
لانها ساكنة ولا يمكن الابتداء بالساكن والى المصمتة وهي ما عداها اي ما عدا
حروف المد واللين مثل الباء والطاء وغيرهما ويمكن الابتداء بها والمشهور
ان السبب الاكثري للصوت تموج الهواء بقرع او بقلع عنيف وليس تموج الهواء
عن حركة انتقالية من هواء واحد بعينه بان يكون الهواء الواحد بعينه يحمل
الصوت ويصل الى الصماخ بل التموج عبارة عن امر يحدث في الهواء بتقدم
تصادم وسكون بعد سكون وهذا التموج شبيه الموج وهو اسم عجيب

واللازم باطل لقائل ان يقول هي الظلمة المحيط بالمرئي مانعة عن الابصار

او القلع وهو تفريق عنيف فان القرع والقلع كل منهما يموج الهواء الى
ان ينقلب من المسافة التي سلكها القارع او القالع الى جنبتيها بعنف
شديد ويلزم منه انعصار الهواء المنبأ عنه التشكل والتموج الواقعين هناك
والقرع والقلع اللذان هما سبب التموج الذي هو سبب قريب للصوت
مشروط بالمقاومة لا الصلابة فان قرع الماء بشيء يحدث الصوت مع عدم
الصلابة وقلع شيء من القطن عن مثله لا صوت لعدم المقاومة والمشهور ان
الاحساس بالصوت متوقف على وصول الهواء المتموج الحامل للصوت الى
الصماخ لان صوت المؤذن على المنارة يميل من جانب الى جانب بهبوب الرياح
ولان الاحساس بالصوت قد يتخلف عن مشاهدة السبب كما في ضرب الفاس
فانا اذا رأينا من البعيد من يضرب الفاس على الخشبة شاهدنا الضرب
قبل سماع الصوت ولان من اخذ انبوبة طويلة ووضع احد طرفيها على فمه
وطرفه الاخر على صماخ انسان وتكلم فيه بصوت عال سمعه ذلك الانسان
ولم يسمع غيره والمشهور ان الصوت محسوس في الخارج اي موجود
في تموج الهواء الخارج عن الصماخ وقيل ان الصوت لا وجود له في الهواء
المتموج الخارج عن الصماخ بل انما يحدث الصوت في السامعة عند [illegible] الهواء
المتموج عند بلوغه الى الصماخ ورد هذا بانه لو كان كذلك لما علمنا جهته كما انا
لما لم ندرك الملموس الا حال وصوله الينا لم ندرك بالاحساس ان الملموس من اي
جهة وصل الينا والصدى صوت يحصل من انصراف هواء متموج عن جبل
او جسم املس فان الهواء اذا تموج وقاومه مصادم كجبل او جدار املس
فيحصل من رجوع ذلك الهواء المتموج الى خلف محفوظا فيه هيئة تموج الهواء الاول
حدث من ذلك صوت هو الصدى قال الخامس في الطعوم اقول
المبحث الخامس في الطعوم وهي تسعة باعتبار القابل والفاعل
فان الجسم حامله وهو اما لطيف او كثيف او معتدل بين اللطافة والكثافة

والفاعل وهو اما الحرارة او البرودة او الكيفية المعتدلة بين الحرارة والبرودة
فتفعل الحرارة في الكثيف المرارة وفي اللطيف الحرافة وفي المعتدل الملوحة وتفعل
البرودة في الكثيف العفوصة وفي اللطيف الحموضة وفي المعتدل بين اللطافة والكثافة
القبض وتفعل الكيفية المعتدلة بين الحرارة والبرودة في الكثيف الحلاوة وفي اللطيف
الدسومة وفي المعتدل التفاهة والتفه يطلق على معنيين احدهما ما لا
طعم له حقيقة وان كان الطعم في الحس لكن لا يحس بطعمه لكثافته فانه لا يتحلل منه شيء
يخالط اللسان ولا يحس بطعمه كالنحاس فانه لا يتحلل منه ما يخالط اللسان فيحس
بطعمه فاذا احتيل في تحليل اجزائه وتلطيفها احس منه بطعم والتفاهة بهذا المعنى
التي عدت من الطعوم الاول واعلم ان مفردات الطعوم هي هذه التسعة
وقد يجتمع في الجسم الواحد طعمان او اكثر فيحس بطعم غيرها فالبشعة اجتماع
الطعمين فمنها اجتماع المرارة والقبض في الحضض وتسمى البشاعة والحضض هو
عصارة الاول وفيها وهو نوع من الاشنان وكاجتماع المرارة والملوحة
في السبخة وتسمى الزعوقة واما اجتماع الاكثر فكاجتماع المرارة والحرافة والقبض في الباذنجان
السادس في المشمومات اقول المبحث السادس في المشمومات وهي الروائح
المدركة بالشم ولا اسماء لانواعها الا من جهة الموافقة والمخالفة فالروائح الموافقة
للمزاج تسمى طيبة والروائح المخالفة للمزاج تسمى منتنة وقد يشتق للروائح من الطعوم
المقارنة لها اسم فيقال رائحة حلوة ورائحة حامضة باعتبار مقارنتها من الطعوم و
الاحساس بالرائحة بوصول الهواء المتكيف بالرائحة الى الخيشوم وقيل سبب الاحساس
بالرائحة وصول الهواء المختلط باجزاء لطيفة متحللة من ذي الرائحة الى الخيشوم وهو بعيد
فان المسك اليسير لو تحلل منه اجزاء يحصل منه الرائحة في مسافات كثيرة في مواضع
كثيرة كل واحد منها مثل الرائحة التي احس بها اولا قال والقسم الثاني على الكيفيات النفسانية
اقول لما فرغ من القسم الاول من الكيفيات المحسوسة شرع في القسم الثاني من الكيفيات
النفسانية وهي الحيوة والصحة والمرض والادراك وما يتوقف عليه من الافعال كالقدرة

والارادة فانها من الكيفيات النفسانية راسخة سميت ملكة وما ليس كذلك كانت الفرح ساعة
سميت حالة ولا اختلاف بين الملكة والحال الا بعوارض المفارقة لان الكيفية النفسانية اول
حدوثها حالة ثم هي بعينها تصير ملكة والامور المختلفة بالفصول يمتنع ان ينقلب بعضها
الى بعض وبيان الكيفية النفسانية في خمسة مباحث الاول في الحياة الثاني في الادراكات
الثالث في القدرة والارادة الرابع في اللذة والالم الخامس في الصحة والمرض المبحث الاول
في الحياة والحيوة قوة تتبع الاعتدال النوعي وتفيض عنها سائر القوى الحيوانية والمراد بالاعتدال
النوعي ان يكون لنوع ما مزاج هو اصلح الامزجة بالنسبة اليه وقد ترسم الحياة بانها قوة
تقتضي الحس والحركة مشروطا باعتدال المزاج واستدل الحكماء على مغايرة الحيوة لقوة
الحس والتغذية بان العضو المفلوج حي لانه لو لم يكن حيا لتعفن وفسد وليس بحساس فيكون
الحيوة غير قوة الحس والذابل حي وليس بمغتذ لظهور كونه ذابلا والنبات مغتذ وليس بحي
فيوجد الحياة بدون قوة التغذية ومنع قول السمع ان الحياة مغايرة لقوة الحس
مع السعد بقوله العضو المفلوج حي وليس بحساس والعضو الذابل حي وليس بمغتذ قلنا عدم
الاحساس وعدم التغذي لا يقتضي عدم قوة الحس وعدم قوة التغذي لجواز ان يكون قوة
الحس والتغذي موجودة ومنعها عن الاحساس والتغذي عائق لا يقال القوة ما يؤثر بالفعل
ومع تكون العضو المفلوج والعضو الذابل ليس فيهما قوة الحس والتغذية ضرورة عدم
تاثيرهما بالفعل لانا نقول لا نسلم ان القوة ما يؤثر بالفعل بل القوة مبدأ الفعل اعم
من ان يكون مؤثرا بالفعل اولا ولو سلم ان القوة عبارة عما يؤثر بالفعل لزم ان لا يطلق
لفظ القوة على كل الشيء الذي من شأنه ان يؤثر ولم يكن مؤثرا بالفعل والا لزم عدم ذلك الشيء
ومنع ايضا مغايرة النبات تخالف عادة الحيوان الحياة وقد شرط الحكماء والمعتزلة بالبنية المخصوصة
وخالفهم باقي المتكلمين وقالوا البنية ليست شرط الحيوة والبنية عند الحكماء عبارة
عن الجسم المركب من العناصر الاربعة على وجه يحصل من تركيبها مزاج هو شرط الحياة
وعند المتكلمين البنية عبارة عن مجموع جواهر فردة لا يمكن الحيوان منها فلنهما ما
لكن الحيوة مشروط باعتدال المزاج والروح ومن اجسام لطيفة تولد من بخار

الحيوان الحقيقية والذات فلا
يلزم من مغايرة عادة النبات
للحياة مغايرة عادة ... صح

الاخلاط سارية في عروق تنبعث من القلب وهي التي تسمى بالشرايين واعتدال المزاج
والروح لا يحصلان بدون البنية ومنع كون الحياة مشروطة بالبنية واستدل على
امتناع اشتراط الحيوة بانه ان قامت بمجموع اجزاء البنية والجزء حياة كان العرض الواحد
حالا في محال كثيرة وهو محال فان تعدد بان يكون في كل جزء من البنية حياة على
حدة كان قيام كل واحد منها مشروطا بقيام الاخر بالجزء الآخر والا لم يكن البنية
الصالحة شرطا في الحياة وان كان مشروطا يلزم الدور وهو محال وفيه نظر فان الحيوة
الواحدة قائمة بمجموع الاجزاء من حيث هو مجموع ولا يلزم قيام العرض الواحد بمحال
متكثرة والموت عدم الحياة عما من شأنه الحياة والاولى ان يقال عدم وجود الحياة ويكون
التقابل بينهما تقابل العدم والملكة وقيل الموت كيفية تضاد الحياة لقوله تعالى خلق الموت والحياة
والعدم لا يخلق ومنع بان المعنى بالخلق التقدير ولا يجب كونه وجوديا لان العدم مقدر
ايضا قال الثاني في الادراكات اقول المبحث الثاني الادراكات الادراك غني
عن التعريف لانه من الوجدانيات والوجدانيات انما حاصلة عند النفس وحصول
من حصول الشيء اوضح في التصور من حصول الشبع والملال فلهذا الصفة النفسانية
والوجدانيات اقوى في التصور من الامور الخارجة عن النفس فان تصور الصفات النفسانية
بحصول حقيقتها وتصور الامور الخارجة عن النفس بحصول امثالها وصدق البديهي
على التصور صدق اللازم البين الذي يحصل جزم العقل بصدقه على الملزوم عند
تصور اللازم فان صدق البديهي على التصور ليس صدق الذاتي ولا صدق العرضي
المفارق ولا صدق اللازم بوسط فان الشيء اذا كان متصورا بالبديهة يلزم
من تصوره وتصور معنى البديهي جزم العقل بانه بديهي من غير احتياج الى وسط
فلا يتوقف على برهان نعم قد يحتاج الى تنبيه فان الوهم منازع للعقل صارف له
من مقتضاه فيحصل اضطراب في تعقلات العقل بسببه فيحتاج الى التنبيه ليخلص
عن شوب التوهم الصرف تعقل فالمذكور على سبيل التنبيه ان كان على صورة
البرهان لا يناقض ولا يعارض نعم قد يعترض قوة التنبيه عن ايراد التنبيه على الوجه المستقيم

فتوقف على قوة بيان حاصل بحسب الفطرة او بالكسب فلا يمكن مطلقا فينبغي ان
يحمل كلام الشيخ في الاشارات ادراك الشيء هو ان يكون حقيقته
متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك على انه تعريف للادراك بحسب اللفظ ولذلك
لم يتحاش فيه عن ايراد المدرك ولم يلزم من اخذ المشتق في تعريف المشتق منه ههنا التعريف
بالاخفى لان تعيين مدلول الادراك يكون بامر يختص عن شامل لسائر الصفات
النفسانية وهو تمثل الحقيقة على وجه المشاهدة فلم يكن تعريف الادراك بذكر المدرك
فلا يلزم التعريف بالاخفى وهذا التعريف يتناول المعنى المسمى بالادراك الذي يشترك فيه
العقل والوهم والتخيل والاحساس في الشيء المدرك المنتسب الى المدرك اما عينه او غيره اما خارج
عنه او خارج عنه والخارج عنه اما مادي او غير مادي وهذه اقسام اربعة والاولان
منها ادراكهما بحصول نفس الحقيقة عند المدرك والاول بدون حلول والثاني
بالحلول والآخران لا يكون ادراكهما بحصول نفس الحقيقة الخارجية لحصول
مثال الحقيقة سواء كان الادراك مستفادا من الخارج او الخارج مستفادة
من الادراك والثالث ادراكه بحصول صورة منتزعة عن المادة مجردة عنها والرابع
لم يحتج الى انتزاع عن المادة ضرورة كونه غير مادي فقوله هو ان يكون حقيقته
متمثلة عند المدرك شاملا للجميع بمثال للحقيقة اذا عد كونها احضر منتصبا عنه بنفسه
او بمثاله فالاختصاص بنفسه متناول للاولين بمثال متناول للآخرين وهو اعم
من ان يكون بالحلول فيه او في آلته او بدون الحلول فان الحصول عند المدرك
يشملها والادراك يتوقف على اضافة فان احدهما الى الادراك والاخرى الى المدرك
فلهذا تعرض لذكرهما في التعريف وبسبب هذه الاضافة يكون الادراك والمدرك
متضايفين والادراك يعم الى ادراك بغير آلة بان يكون المدرك بذاته يدرك
والى ادراك بالآلة وللتنبيه على القسمين ذكر قوله يشاهدها ما به يدرك فان كان يدرك
بغير الآلة فما به يدرك هو ذات المدرك يشاهدها الذات وان كان يدرك بالآلة فما به يدرك
هو الآلة يشاهدها الآلة والمراد بالمشاهدة الحضور فقد يقع ما قيل المشاهدة نوع

فقط

من الادراك فيكون اخص منه فيكون التعريف بالاخفى وكذا ما قيل انه يلزم منه ان يكون
الآلة هي المدركة ايضا فان قيل الحصول عند ما به يدرك غير كاف في الادراك فان الحاضر
عند الحس الذي لا يلتفت اليه النفس لا يكون مدركا اجاب بان الادراك ليس حصول الشيء
عند الآلة فقط بل حضوره عند المدرك لحضوره عند الآلة ان كان ما به يدرك الآلة
لا بان يكون حاضرا مرتين احدهما عند المدرك والاخرى عند الآلة والنفس هو
المدرك ولكن بواسطة الحضور عند الآلة ان كان ما به يدرك الآلة والحضور عند
المدرك علم من قوله هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك والحضور عند الآلة علم
من قوله يشاهدها ما به يدرك ثم الادراكات اما ان يكون ظاهرة كالحواس الخمس
الخمس اللمس والبصر والسمع والشم والذوق واما ان يكون باطنة كالعقل و
الوهم والتخيل والادراكات الباطنة تنقسم الى التصورات والتصديقات وذلك
لانه لا يخلو اما ان لا يكون الادراك حكما او يكون حكما والاول هو التصور والثاني هو
التصديق وقد اشير في صدر الكتاب الى ان تقسيم التعقل الى التصور والتصديق
لا يقتضي عدم انقسام غير التعقل من الادراكات الى التصور والتصديق ثم التصديق
اما ان يكون جازما اي مانعا احتمال النقيض او لا يكون جازما والاول اي الجازم اما
ان يكون لموجب اي لدليل او لا يكون لموجب والثاني اي الذي لا يكون لموجب هو التقليد
والاول اي الذي يكون لموجب اما ان يقبل متعلقه النقيض بوجه سواء كان في الخارج او عند الذاكر
بتشكيك مشكك وهو الاعتقاد او لا يقبل متعلقه النقيض لا في الخارج ولا بتشكيك
مشكك وهو العلم والمراد بالمتعلق النسبة الثبوتية من طرفي التصديق المحكوم عليه
وبه التي يرد عليها الايجاب والسلب والثاني اي التصديق الذي لا يكون جازما ان كان
متساوي الطرفين فهو الشك وان لم يكن متساوي الطرفين فالراجح هو الظن و
المرجوح هو الوهم والتصور اي تصور الشيء الخارج لحصول النفس هو وجود صورة المعلوم
عند العقل والذي يدل على وجود هذه الصورة في العقل انا نتصور المعدوم
وغيره عندنا غير مشترك الا مع الوجود وليس للمعدوم وجود ولا اعيان
فتعين ان يكون في الذهن واعترض عليه بانه لو كان التصور وجود صورة المعلوم

اجيب

في العالم لوجب ان يكون الذهن حارا وباردا ومستقيما ومستديرا عند تصور الحرارة والبرودة والاستقامة والاستدارة ولحق انهم ان ارادوا بالصورة ما يشبه المتخيل في المرآة فنختار ان يكون التصور وجود صورة المعلوم عند العالم فانه يكون التصور هو وجود مثال المعلوم في العالم والمثال يغاير في كثير من الاحكام لذا المثال واذا كان كذلك لم يلزم ان يكون الذهن حارا وباردا ومستقيما ومستديرا وانما لزم ذلك لو كان تصور الحرارة والبرودة والاستقامة والاستدارة هو حصول نفسها بماهيتها وليس كذلك بل الحاصل مثالها وان ارادوا بالصورة ما تشارك الخارجي في تمام الماهيات فباطل لان الصورة عرض لانها موجودة في موضوع والمتصور قد يكون جوهرا كالاجسام وانواعها وقوله والشيء قد يتصور نفسه اعتراض آخر على ان التصور هو وجود صورة المعلوم في العالم تقريره لا اعتراض ان التصور لو كان وجود صورة المعلوم في العالم لزم اجتماع المثلين واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان الشيء قد يتصور نفسه كتصورنا انفسنا فلو كان التصور وجود صورة المعلوم في العالم لزم من تصور الشيء نفسه وجود صورة الشيء في نفسه فيحصل فيه مثله فيلزم اجتماع المثلين لا يقال الشيء اذا تصور نفسه يكون العاقل والمعقول واحدا فان العاقل هو الذي حضر عنده ماهية مجردة وهو عين الذي حضر عنده ماهية ذاته فاذا تصور الشيء نفسه لم يلزم اجتماع المثلين لانا نقول حضور الشيء عند نفسه محال بالضرورة فلا بد من اجتماع المثلين او القول بان التصور ليس وجود صورة المعلوم في العالم وقيل ان العلم امر اضافي وهو تعلق خاص بين العالم والمعلوم فتعدد العلم بتعدد المعلوم كتعدد الاضافة بتعدد المضاف اليه وقيل العلم صفة توجب للعالم العالمية حالة لها تعلق بالمعلوم فعلى هذا لا يتعدد العلم بتعدد المعلومات اذ لا يلزم من تعلق الصفة بامور متكثرة تكثر الصفة فيجوز ان يكون لشيء واحد تعلقات بامور متعددة اعلم ان علم الله تعالى بنفس ذاته فالعالم والمعلوم

والعلم واحد وهو الوجود الخاص وعلم غير الله تعالى بذاته وبما ليس خارجا عن ذاته هو حصول نفس المعلوم ففي العلم بذاته العالم والمعلوم واحد والعلم وجود العالم والمعلوم والوجود زائد والعلم غير العالم والمعلوم والعلم بما ليس خارجا عن العالم من احواله غير العالم والمعلوم ايضا فتحقق في الاول امر واحد وفي الثاني اثنان وفي الثالث ثلاثة والعلم بالشيء الذي هو خارج عن العالم عبارة عن حصول صورة مساوية للمعلوم فتحقق اربعة امور عالم ومعلوم وعلم وصورة فالعلم حصول صورة المعلوم في العالم ففي العلم بالاشياء الخارجة عن العالم حصول تلك الصورة واضافة الصورة الى الشيء المعلوم واضافة الحصول الى الصورة في العلم بالامور الخارجة عن العالم حصول ونفس ذلك الشيء الحاصل واضافة الحصول الى نفس ذلك الشيء ولا شك ان الاضافة في جميع الصور عرض لانها تكون موجودة في موضوع واما نفس حصول الشيء في العلم بالاشياء الغير الخارجة عن العالم يكون جوهرا ان كان المعلوم لانه يكون تلك الحقيقة موجودة لا في موضوع ضرورة كون ذات العالم كذلك وعرضا ان كان المعلوم حالا في العالم لانه يكون تلك الحقيقة قائمة بذات العالم فيكون عرضا واما الصورة في العلم بالاشياء الخارجة عن العالم فان كانت صورة للعرض بان يكون المعلوم عرضا فهو عرض بلا شك ضرورة صدق حد العرض عليه فانها تكون موجودة في موضوع وان كانت صورة لجوهر بان يكون المعلوم جوهرا فعرض ايضا لكن فيه شبهة اما انه عرض فلصدق حد العرض عليه واما الشبهة فلان المعقول الذي هو جوهر جوهريته ذاتية لماهيته فماهيته من حيث هي جوهر وماهيته من حيث هي محفوظة في الصورة العقلية لان انتساب الماهية الى الوجود الذهني والخارجي لا يوجب الاختلاف في نفس الماهية واذا كانت ماهية المعقول محفوظة في الصورة العقلية

لان انتساب الماهية الى الوجود الذهني والخارجي لا يوجب لاختلاف في نفس
الماهية واذا كانت ماهية المعقول محفوظة في الصورة العقلية والماهية من حيث
هي لذاتها جوهر تكون الصورة العقلية ايضا جوهرا فلا يكون عرضا اذ يمتنع
ان يكون الشي الواحد بعينه جوهرا وعرضا والجواب انا لا نسلم ان
الماهية من حيث هي محفوظة في الصورة العقلية قوله لان انتساب الماهية
الى الوجود الذهني والى الوجود الخارجي لا يوجب لاختلاف في نفس
الماهية قلنا مسلم ذلك ولكن لا نسلم ان المنتسب الى الوجود الذهني هو
ماهية المعلوم بل شبحها ومثالها والشبح والمثال لذلك الشي مغاير له وان
كان مطابقا له على معنى ان الحاصل من الشي في العقل هو غير الشبح وان كانت
الصورة العقلية مغايرة لماهية المعقول لا يلزم من جوهرية ماهية المعقول
جوهرية الصورة العقلية فلا يكون الشي الواحد بعينه جوهرا وعرضا
واما الحصول سواء كان حصول صورة الشي المعلوم او حصول نفس الشي
المعلوم فهو من حيث انه حصول شي ليس بجوهر ولا عرض اذ لا يصدق
عليه بهذا الاعتبار انه ماهية يكون وجودها لا في موضوع او في موضوع
لانه بهذا الاعتبار وجود لا ماهية ذات وجود وباعتبار ان الوجود
انضافي نفسه مفهوم عرضي له وجود في العقل يكون عرضا لانه يصدق
عليه حد العرض اذ يصدق عليه انه موجود في موضوع فهكذا ينبغي ان يتصور
العلم حتى يندفع الشبهات الواردة عليها قال وعلى القول بالصور
اقول وعلى القول بان العلم هو حصول صورة المعلوم فروع الاول
ان الصورة العقلية اي المجردة عن الغواشي الغريبة واللواحق المادية التي
لا تلزم ماهية الشي اعني ماهية الحاصلة في العقل تغاير الخارجية المقترنة
باللواحق المادية في ان الصورة الخارجية محسوسة في الخارج ومتمانعة لان
المادة اذا حلت فيها صورة امتنع ان تحل فيها صورة اخرى مثلها وان

الصورة الخارجية اشد فقد يحدث صورة هي اقوى منها كما في الكون والفساد
بخلاف الصورة العقلية فانها غير محسوسة وغير متمانعة فانه يجوز ان يحل
في القوة العاقلة صور متعددة متساوية غير متمانعة للحلول فان الصورة الصغيرة
والكبيرة يجوز حلولهما في العاقلة والصورة العقلية غير متمانعة قد يحلول ما هو
اقوى منها في العاقلة الفرع الثاني الصورة العقلية كلية لا على معنى
انها كلية في انفسها من حيث هي في العقل فانها بهذا الاعتبار صور
جزئية في نفوس جزئية فهي بهذا الاعتبار تكون جزئيات الصورة العقلية كلية
لان المعلوم بها كلي مثلا صورة الانسان في العقل كلية لان المعلوم بها هو
الانسان من حيث هو كلي لانه صالح لان يكون مشتركا بين كثيرين والصورة
العقلية كلية لان نسبتها الى كل افراد ذلك النوع على سواء على معنى انها اذا
سبق الى النفس اي واحد من تلك الافراد تقع عنه تلك الصورة واذا
سبق واحد فانفعل النفس من هذه الصورة لم يكن لما عداه تاثير في النفس
بصورة اخرى ولو سبق الى النفس غير الذي فرض اولا فالحاصل
منه هو تلك الصورة بعينها فالصورة العقلية بهذا الاعتبار هو الكلي
العلم اجمالي يتعلق بامور متعدده باعتبار ... لها ... تلك الامور
كما اذا علمت مسئلة ثم غفلت عنها ثم سئلت عنها فانه يحضر عندك حال السؤال
من غير تفاصيل تلك الامور والتفصيلي يتعلق باعتبار كل واحد من تلك
الامور كعلمك باجزاء الماهية المركبة على وجه يكون كل جزء منها متصورا
على حدة متميزا بعضها عن بعض في العقل واذا كان الكل متصورا بوجود
شامل للجميع على ان يكون وجود الجميع واحدا يكون العلم بالكل اجماليا
وايضا ... العلم اما ان يستفاد صورة المعلوم من العالم فيصير تلك
الصورة العقلية سببا لوجود المعلوم في الاعيان كما اذا تصورت
شكلا فتفعله انت او ان يستفاد الصورة العقلية من الموجود في الاعيان

تفاصيل

كما إذا شاهدت شيئاً فتعقلته كما إذا شاهدت السماء فتستغيب صورة السماء

قال: مسئلة للنفس أربع مراتب. أقول: ختم مباحث الإدراكات بمسئلة
في مراتب النفس التي بحسب تكميل جوهرها تعقلاً بالفعل وهي أربع مراتب
المرتبة الأولى استعداد التعقل وهي قوة استعدادية من شأنها المعقولات
الأولى وتسمى العقل الهيولاني تشبيهاً بالهيولى الأولى الخالية في ذاتها عن
جميع الصور المستعدة لقبولها وهي حاصلة لجميع أفراد الإنسان في
مبدأ فطرتهم والثانية قوة التي تحصل لها عند حصول البديهيات باستعمال
الحواس في الجزئيات وتنبهها لاكتساب النظريات إما بالفكر أو بالحدس
وتسمى العقل بالملكة وهي مناط التكليف والثالثة القوة التي لها أن
تحصل النظريات المفروغ عنها كالمشاهدة متى شاءت من غير افتقار إلى
اكتساب وتسمى العقل بالفعل والرابع كمال وهو أن يستحضرها
ويلتفت إليها مشاهدة متمثلة في الذهن وتسمى العقل المستفاد

قال: في القدرة والإرادة. أقول: المبحث الثالث في القدرة والإرادة
القدرة صفة تؤثر وفق الإرادة والإرادة ميل يعقب اعتقاد النفع
الغرض اعلم أن الأفعال الاختيارية لها مبادئ أربع الأول التصور
الجزئي للشيء الملائم أو المنافي تصوراً مطابقاً أو غير مطابق وإنما يجب
أن يكون التصور جزئياً لأن التصور الكلي يكون نسبته إلى جميع الجزئيات
على السواء فلا يقع به جزئي خاص وإلا يلزم ترجيح أحد الأمور المتساوية ولا
جميع الجزئيات لامتناع حصول الأمور الغير المتناهية الثاني شوق ينبعث
عن ذلك التصور إلى جذبه إن كان ذلك الشيء لذيذاً أو نافعاً يقيناً أو
ظناً ويسمى شهوة أو ^دفعه^ إن كان ذلك
الشيء مؤلماً أو ضاراً يقيناً أو ظناً ويسمى غضباً الثالث الإرادة أو
الكراهة وهي الميل الحاصل عقيب اعتقاد النفع والميل الحاصل

تعبيره
ادراكه
المفروض
هو

عقيب اعتقاد الضرر والذي يدل على مغايرة الإرادة والكراهة للشهوة
والغضب كون الإنسان مريداً لتناول الدواء الكريه وكارهاً لتناول المشتهى
وعند وجود الإرادة والكراهة يترجح أحد طرفي الفعل والترك اللذين
نسبتهما إلى القادر عليهما بالسوية الرابع القدرة وهي القوة المنبثة في العضل
والذي يدل على مغايرتها لسائر المبادئ كون الإنسان المشتاق المريد قادراً
على تحريك الأعضاء وكون القادر غير مشتاق ولا مريد فقيل القدرة
مبدأ الأفعال المختلفة فالقوة الحيوانية قدرة وفاقاً لأنها صفة تؤثر وفق
الإرادة ومبدأ الأفعال المختلفة والقوة الفلكية عند من يجعلها شاعرة
قدرة على الأول لأنها تؤثر وفق الإرادة وليست بقدرة على الثاني لأنها لا تكون
مبدأ الأفعال المختلفة والقوة النباتية قدرة على الثاني لأنها مبدأ الأفعال
المختلفة وليست بقدرة على الأول لأنها لا تؤثر وفق الإرادة ولا على الثاني
لأنها ليست بمبدأ الأفعال المختلفة والقدرة غير المزاج لأن المزاج كيفية متوسطة
بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة فيكون من جنس هذه الكيفيات
الأربع فيكون ما بين من جنس الكيفيات الأربع والقدرة ليست كذلك
فإن تأثير الفعل والقوة مبدأ الفعل مطلقاً سواء كان الفعل مختلفاً أو غير مختلف
لشعور وإرادة أو لا فيتناول القوة الفلكية والعنصرية والنباتية والحيوانية
وقد يرسم القوة بأنها مبدأ التغير في آخر من حيث هو آخر وقالوا في القيد
الأخير إن الشيء الواحد ربما صار مبدأ التغير في نفسه كالطبيب إذا
عالج نفسه لكن من حيث إنه معالج فيكون تأثيره في الجسم في آخر لا في
نفسه وقد يقال القوة لإمكان الشيء مجازاً فإن القوة التي هي مقابلة
الفعل إمكان الشيء مع عدم حصوله بالفعل والإمكان جزء من معناها
فقال القوة للإمكان الذي هو مجازاً تسمية الجزء باسم الكل والخلق ملكة تصدر بها عن
النفس الأفعال بسهولة من غير سبق فكر وروية والفرق بين الخلق والقدرة

ليست تؤثر وفق الإرادة
والقوة العنصرية ليست
بقدرة لا على الأول ولا الثاني

الحمد لله المنعم للإتمام

ان نسبة القدرة الى الضدين على السواء فانها صالحة للضدين فاذا انضم
اليها ارادة احد الضدين حصل بها واذا انضم اليها ارادة الضد الآخر حصل
بها خلاف الخلق فانه لا يكون نسبته الى الضدين على السواء فان الخلق لا يكون صالحا
لان يقع به الضدان بل يكون صالحا لاحد الضدين فقط ومن منع كون القدرة
نسبتها الى الضدين على السواء اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير فانه
اذا كانت القدرة هي القوة المستجمعة لشرائط التأثير اي مجموع الامور التي
يتوقف عليها الاثر فلا شك ان القدرة ليست بصالحة لان يقع به الضدان
لانها لو كانت صالحة للضدين لوقع بها الضدان لوجوب وقوع الاثر عند العلة التامة
ولاجل ان اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير حكم ان القدرة مع الفعل
ضرورة وجوده لان عند وجود العلة التامة والمحبة يراد في الارادة ومحبة
الله تعالى للعباد ارادة كرامتهم ومحبة العباد له تعالى ارادة طاعته وقد يطلق
المحبة على تصور الكمال من لذة او منفعة او مشاكلة وذلك كمحبة العاشق لمعشوقه
والمنعم عليه للمنعم والوالد للولد والصديق للصديق واما محبة الله تعالى عند
العارفين فهو تصور الكمال المطلق فيه والرضا من العباد ترك الاعتراض
والرضا من الله تعالى ارادة الثواب والعزم جزم الارادة بعد التردد الحاصل
من الدواعي المختلفة المنبعثة عن الاراء العقلية وعن الشهوات والنفرات
المتقابلة فان لم يحصل مرجح لطرف حصل التحير وان حصل حصل العزم
قال الرابع اللذة والالم بديهيا التصور اقول المبحث الرابع كل من
اللذة والالم بديهيا التصور لانهما من الوجدانيات وقد عرفت ان الوجدانيات
لا تحتاج حصولها الى نظر وفكر وقول الحكماء اللذة ادراك
الملائم والالم ادراك المنافي فيه نظر فانا نجد من انفسنا عند الاكل
والشرب والوقاع حالة مخصوصة ونعلم ايضا انا ندرك هذه الاشياء الملائمة
ولا نعلم ان تلك الحالة المخصوصة هل هي نفس هذا الادراك او لازمة او ملزومة

او لا لازمه ولا ملزومه ولا يمكن بيان انها نفس هذا الادراك ان يقال
انا نجده فيكون هو هو لان هذا محض لفظ ولقائل ان يقول ان جعلت
اسم اللذة اسما لهذا الادراك فلا منازعة فيه لكن لم قلت ان الحالة المخصوصة
التي نجدها ليس هي نفس هذا الادراك ولا شك ان هذا المطلوب لا يحصل بهذا
الوجه ويتعذر تعريف الحالة المخصوصة فاللذة كلا اسما اي الحالة المخصوصة و
الادراك او احدهما فلا يحصل الجزم بان اللذة هي الادراك وقد رسم الشيخ
في الاشارات اللذة بحسب اللفظ بانه ادراك ونيل لوصول ما هو كمال و
خير عند المدرك من حيث هو كذلك والالم بانه ادراك ونيل لوصول ما هو
آفة وشر عند المدرك من حيث هو آفة وشر والادراك قد مر تعريفه والنيل
الوجدان ولم يقتصر على الادراك لان ادراك الشيء قد يكون بحصول الشبح
ومثاله والنيل لا يكون الا بحصول نفسه واللذة لا تحصل بحصول مثال
اللذيذ بل تحصل بحصول نفسه وانما لم يقتصر على النيل لان اللذة لا تتحقق بدون
الادراك والنيل لا يدل عليه الا بالالتزام وانما ذكرهما اذ لم يوجد لفظ دال
على مجموعهما بالمطابقة وقدم الاعم الدال بالحقيقة واردفه بالمخصص الدال
عليه بالمجاز وانما قال لوصول ما هو عند المدرك ولم يقل لما هو عند المدرك لان
اللذة ليست هي ادراك اللذيذ فقط بل ادراك وصول الملتذ الى اللذيذ و
انما قال ما عند المدرك كمال وخير لان الشيء قد يكون كمالا وخيرا بالقياس الى
شيء وهو لا يعتقد كماليته وخيريته فلا يلتذ به وقد لا يكون كمالا وخيرا بالقياس اليه
وهو يعتقد كماليته وخيريته ويلتذ به فالمعتبر من الالتذاذ كماليته وخيريته عند
المدرك لا في نفس الامر والكمال والخير ههنا هو الكمال والخير بالقياس الى الغير
ومعناهما ما هو حاصل لما من شانه ان يكون ذلك الشيء حاصلا له اي مناسب
ولائق به والفرق بين الكمال والخير بالاعتبار فان ذلك الشيء الحاصل المناسب له
من حيث انه اقتضى براءة عن القوة التي الحاصلة له كمال ومن حيث انه مؤثر خير
وانما ذكرهما لتعلق معنى اللذة بهما فان في الخير افادة التخصيص لذلك المعنى وانما قال

من حيث هو كال وخير لان الشيء قد يكون كمالا وخيرا من وجه دون وجه
فاللذة به تحصل بالوجه الذي هو كال وخير اي من ذلك الوجه فهذه ماهية
اللذة ومقابلها ماهية الالم وتعرف فايدة القيود بادنى تامل عند ضرورة وفايدة القيود
هاهنا وزعم محمد بن زكريا الطبيب ان اللذة رفع الالم والعود الى الحالة
الطبيعية وسبب هذا الظن اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات لان اللذة لا تتم لنا
الا بالادراك فان الادراك الحسي خصوصا اللمسي انما يحصل بالانفعال
عن الضد فاذا استقرت الكيفية لم يحصل الانفعال فلم يحصل الشعور فلم
تحصل اللذة فلما لم تحصل اللذة الا عند تبدل الحالة الطبيعية ظن ان اللذة تبعيتها
هو ذلك الانفعال وهذا باطل لانه اذا وقع بصر الانسان على وجه مليح بلذة النظر
اليه وانه لم يكن شعور بذلك الوجه قبل ذلك حتى يحصل تلك اللذة خلاصا عن الم
الشوق اليه وكذلك يحصل للانسان بالوقوف على مسئلة لذة عظيمة من غير خطور
سابق حتى يحصل تلك اللذة دفع الم الشوق اليه وكذلك قد يحصل للانسان
لذة عظيمة العثور على مال فجاة بلا خطور سابق قال البحث الخامس في الصحة والمرض
اقول البحث الخامس في الصحة والمرض الصحة حالة او ملكة يصدر بها الافعال
عن موضوعها سليمة والمرض بخلافه اي حالة او ملكة بها تصدر الافعال عن
موضوعها غير سليمة فلا واسطة بينهما لانه يمتنع كون الموضوع الواحد بالنسبة
الى الفعل الواحد في الوقت الواحد بحيث يكون سليما او لا يكون الى آخره بل بينهما الصحة والمرض
ومن اثبت الواسطة بينهما عنى بالمرض كون الحي بحيث يختل جميع افعاله وبالصحة
كون الحي بحيث يسلم جميع افعاله فبينهما واسطة وهي كونه بحيث يسلم بعض افعاله
دون بعض او في بعض الاوقات دون بعض واما الفرح والحزن
والحقد واشباه ذلك مثل الغضب والغم والخجل والهم فغنية عن البيان لان
كل احد يدرك بالضرورة حقايق هذه الامور وتميزها عن غيرها فيستغني
عن التعريف ومن الكيفيات انه لا يشعر انها حاصلة بالروح الذي في
القلب وتلك الانفعالات تشتد وتضعف بسبب استعداد الانفعال و
الكيفيات

قوله واما القسم الثالث وهي الكيفيات المختصة بالكميات اقول لما فرغ من القسم
الثاني من الكيفيات شرع في القسم الثالث منها وهو الكيفيات المختصة بالكميات
اما ان يكون عارضة للكميات وحدها اي من غير ان يتركب مع غيرها واما ان
يكون عارضة لا وحدها بل يكون مركبة عنها وعن غيرها اما الكيفيات العارضة
للكميات وحدها فاما ان يكون عارضة للكميات المتصلة كالاستقامة
والاستدارة والانحناء والشكل والاستقامة هي كون الخط بحيث ينطبق اجزاؤه
المفروضة بعضها على بعض على جميع الاوضاع والانحناء خلافه وهو كونه بحيث لا ينطبق
اجزاؤه المفروضة على جميع الاوضاع كالاجزاء المفروضة للقوس فانه اذا جعل تقعير احد
الجزئين في جانب الاخر لا ينطبق احدهما على الاخر واما على غير هذا الوضع فلا ينطبق والاستدارة
الاستدارة كون السطح بحيث يحيط به خط واحد يفرض في داخله نقطة يتساوى
جميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها اليه والشكل هيئة احاطة الحد او الحدود بالجسم
واما ان يكون عارضة للكميات المنفصلة كالزوجية والفردية وهي كون
العدد بحيث لا يعده غير الواحد كالثلاثة والخمسة والسبعة والتركيب وهو
كون العدد بحيث يعده غير الواحد كالاربعة التي يعدها الاثنان والستة التي
يعدها الثلاثة والاثنان واما الكيفيات التي يكون مركبة عنها وعن غيرها
فكالخلقة المركبة من الشكل واللون قوله واما القسم الرابع وهو الكيفيات
الاستعدادية اقول لما فرغ من القسم الثالث من الكيفيات شرع في القسم
الرابع وهو الكيفيات الاستعدادية وهي الاستعدادات المتوسطة بين طرفي
النقيض اما الانفعال واللاانفعال واللاقبول والقبول فان كان استعدادا
شديدا نحو اللاقبول واللاانفعال كالصلابة والمصحاحية يسمى قوة وان كان
استعدادا شديدا نحو القبول والانفعال يسمى ضعفا ولا قوة كاللين والممراضية
قوله الفصل الرابع في الاعراض اقول لما فرغ من الفصل الثالث في الكيف
شرع في الفصل الرابع في الاعراض النسبية وهي السبع الباقية الاين والاضافة

ومتى والوضع والملك وان ينفعل وان ينفعل وذكر في هذا الفصل ثلاثة
مباحث الاول في هليتها الثاني في الاين الثالث في الاضافة والمبحث الاول في
هلية الاعراض النسبية ووجودها انكر هلية الاعراض النسبية جمهور المتكلمين وقالوا
الاعراض النسبية لا وجود لها في الخارج الا الاين واحتجوا على ان الاعراض
النسبية ليست بموجودة في الخارج بانها لو وجدت الاعراض النسبية في الخارج
لوجدت في محالها وحصولها في محالها نسبة بينها وبين محالها وتلك النسبة
ايضا في المحل وكانت ايضا غير ذاتها وذلك الغير ايضا حاصل في المحل ويكون
حصوله في المحل زايدا عليه ويلزم التسلسل اعلم ان بعض المقولات السبع لو
كان نسبا لكانت انواعا لجنس عال ولم تكن اجناسا عالية فيكون الاجناس
العالية من الاعراض ثلاثة كم وكيف ونسبة والسبع الباقية انواع مندرجة
تحت النسبة ومن جعل السبع اجناسا عالية لم تعرها ما يدخل النسبة في ذاتها وانما
تعرض النسبة لها الا الاضافة فان مفهومها النسبة ومستدعية لتكرار
النسبة واحتج الحكماء على ان الاعراض النسبية موجودة في الاعيان بان الاعراض
النسبية تكون محققة ولا فرض ولا اعتبار مثلا كون السماء فوق الارض
امر حاصل سواء وجد الفرض والاعتبار او لم يوجد فهو اذن من الخارجيات
وليست اعداما لانها تحصل بعدما لم يكن فان الشيء قد لا يكون فوقا ثم يصير فوقا
فالفوقية التي حصلت بعد العدم لا يكون عدمية والا لكان نفي النفي نفيا
وهو محال فالفوقية امر ثبوتي وليست هي ذات الجسم من حيث هي غير معقولة بالقياس
الى الغير وحيث هو فوق معقول بالقياس الى الغير وبهذا احتج الحكماء ايضا
والمصنف نقض احتجاج الحكماء بانه لو كان صحيحا لزم ان يكون الفنا والمضي بعينه
موجودين في الاعيان واللازم باطل والا لزم ان يكون وصف الفنا
والمضي عرضا حقيقيا قايما بالفاني والماضي حال عدمهما فيكون الموجود قايما
بالمعدوم وهو محال اما الملازمة فانا نحكم على الامس بانه فان وماض سواء وجد

لان ذات الجسم [illegible] من حيث

95

الفرض والاعتبار او لم يوجد فهما اذن من الخارجيات وليسا
من الاعدام لانهما حصلا بعد ما لم يكونا فان الامس قد لا يكون فانيا وماضيا ثم
يصير فانيا وماضيا فالفنا والمضي اللذان حصلا بعد العدم لا يكونان عدميين
والا لكان نفي النفي نفيا وهو محال فالفنا والمضي ثبوتيان فان ليسا ممايش
اليوم لعدم تحققهما عند تحقق ذلك اليوم فهما عرضان قال بعض السادة ما بين
بل العقلي هو الذي يجب ان يحدث في العقل اذا عقل العقل ذلك الشيء
كفوقية السماء واما الفرضي فهو الذي يعرض الفارض وان كان محالا والذهني
يشمل الفرضي والعقلي فيجب ان تفهم كل واحد منهما لئلا يقع بسبب الاشتباه
غلط قوله الثاني في الاين اقول المبحث الثاني في الاين والاين هو حصول
الجسم في المكان ومفهومه انما هو نسبة الجسم الى المكان الذي هو فيه فان نسبة
الى المكان من لوازمه لا انه نفس النسبة الى المكان وسمى المتكلمون الاين كونا و
قالوا حصول الجوهر في حيز اثر في مكان هو حركة كحصول الجوهر اولا حدوثه لا حركة ولا
سكون لخروجه عن حديهما وهذا الحد للحركة والسكون مبني على القول بالجوهر الفرد
وتتالي الآنات وتتالي حركات الافراد الغير المتجزية وقال الحكماء الحركة كمال اول
لما هو بالقوة من حيث ما هو بالقوة وبيان هذا الحد ان الحركة ممكن الحصول للجسم فيكون
حصول الحركة للجسم كمالا لان كمال الشيء ما يكون فيه بالقوة ثم يخرج الى الفعل والحركة
كذلك ولكن الحركة تفارق ساير الكمالات من جهة وتفارق الحركة غيرها من الكمالات
من حيث ان الحركة ليست الا التادي الى الغير وما كان كذلك فله خاصتان احديهما
انه لا بد هناك من مطلوب متوجه اليه ممكن الحصول ليكون التادي تاديا
اليه فيكون حصوله لذلك الغير المتادي اليه كمالا ثانيا وثانيهما ان ذلك التوجه
ما دام كذلك فانه يبقى شيء منه بالقوة فان المتحرك انما يكون متحركا بالفعل
اذا لم يصل الى المقصد لانه اذا وصل الى المقصد كان وصولا حتى لا توجها
وما دام كذلك فقد بقي منه شيء بالقوة فالحركة حال حصولها بالفعل متعلق بنوع

موجودان واعلم ان كون الشيء عقليا كفوقية السماء ايضا كونه فرضيا

[illegible]

صح

احدهما قوة الباقي والثاني قوة الامر المتادى اليه وكل من الحركة وذلك الامر
المتادى اليه كمال للمتحرك الا ان الحركة كمال اول وذلك الامر المتادى اليه كمال ثان
وعند الحركة بالفعل كلا الكمالين بالقوة اما الكمال الثاني فظاهر واما الكمال الاول
الذي هو الحركة فلان الحركة حال حصولها بالفعل لم يحصل بحيث لم يبق شيء منها
بالقوة فتبين ان الحركة كمال اول لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة واما قيد
من جهة ما هو بالقوة لان الحركة ليست كمالا اولا لما هو بالقوة من كل جهة فانها
ليست كمالا اولا للمتحرك من حيث هو بالفعل بل كمال اول لما هو بالقوة من جهة ما بالقوة و
احترز به عن الصورة النوعية فانها كمال للمتحرك الذي لم يحصل له المقصد فيكون
الصورة النوعية كمالا اولا لما هو بالقوة لكن لا يكون كمالا اولا من جهة التي بها
بالقوة فان الصورة النوعية ليست كمالا اولا لما بالقوة من جميع الجهة الخاصة
بل يكون الصورة النوعية كمالا اولا له مطلقا سواء كان من انه بالقوة او من
انه بالفعل قال المصنف وحاصل هذا الحد قريب مما قاله قدماء الفلاسفة وهو
ان الحركة خروج من القوة الى الفعل على سبيل التدريج وبيان هذا الحد ان
الموجود يستحيل ان يكون بالقوة من كل وجه والا لكان وجوده وكونه
بالقوة بالقوة فيكون القوة حاصلة وغير حاصلة هذا خلف بل يجب ان يكون
بالفعل من كل وجه او من بعض الوجوه وكل ما بالقوة فاما ان يكون خروجه
الى الفعل دفعة وهو المسمى بالكون او على التدريج وهو الحركة فالحركة هي الحصول
او الحدوث او الخروج الى الفعل يسيرا يسيرا او على التدريج لا دفعة فهو
هذا المعنى يقارب ما ذكر وقد طعن ارسطو في هذا التعريف فقال لا يمكن تفسير قولنا
يسيرا يسيرا او على التدريج الا بالزمان المعرف بالحركة فيلزم الدور وقولنا
لا دفعة لا يمكن تعريفه الا بالدفعة المعرفة بالآن المعرف بالزمان المعرف بالحركة
فيلزم الدور اجاب الامام بان تصور ماهية الدفعة والتدريج اولى
وذلك فانه حاصل لمن لم يحظ بشيء من مباحث الحكماء عن الآن والزمان فاندفع

اولا له

جهة

96

قوله

الدور وفيه نظر فان كون ماهية الدفعة وماهية التدريج اوليا ممنوع وذلك قد
يكون في الكم كالتخلخل قوله اعلم ان المراد بقولهم ان مقولة كذا يقع فيها ما
ان المتحرك يتحرك من نوع تلك المقولة الى نوع آخر منها او من صنف من نوع
لتلك المقولة الى صنف آخر من تلك النوع وليس المراد بقولهم ان مقولة
كذا يقع فيها الحركة ان المقولة موضوع حقيقي للحركة ولا ان المقولة بتوسطها
يحصل الحركة للجوهر على ان الحركة تقوم اولا بالمقولة وبتوسطها تعرض للجوهر
ولا ان المقولة جنس للحركة اذ المعدود كذلك مقولة للعلات التي يقع الحركة
فيها اربع كم وكيف واين ووضع والحركة في الكم يقع باعتبارين احدهما
التخلخل والتكاثف والآخر النمو والذبول واما التخلخل فهو ازدياد مقدار
الجسم من غير فصل جزء آخر اليه ووقوع التخلخل والتكاثف فلان الهيولى
لا يكون في نفسها مقدار لان حصول المقدار لها بسبب مقارنة الصورة
اذ لا يختص لذاتها بمقدار دون ما هو اكبر واصغر منه فيجوز ان يخلع مقدارا
صغيرا ويلبس كبيرا او بالعكس والذي يدل على وقوع التخلخل والتكاثف وجهان
احدهما دخول الماء في القارورة المكبوبة على الماء وذلك ان القارورة اذا
مصت فكبت على الماء دخل الماء فيها ودخول الماء فيها لا يتصور الا بوجهين
احدهما ان القارورة اذا مصت خرج منها الهواء وبقي مكان الهواء الخارج
خاليا فيدخل فيها الماء عند الكب والثاني ان الهواء الباقي فيها بعد المص
زاد مقداره بسبب المص فيشغل المكان ويتكاثف ببرودة الماء ويطلبه عند
صعود الماء فيرجع الى حجمه الطبيعي والاول محال لامتناع الخلاء فتعين الثاني
فيقع التخلخل والتكاثف والوجه الثاني تصدع الآنية عند الغليان تقريره
ان الآنية اذا ملئت ماء وسد راسها واغليت فعند الغليان يتصدع والا
تصدع لا يتصور الا من ثلثة وجوه احدها بسبب حركة ما هو فيها الى
خارج والثاني بسبب حركة ما هو خارج عنها الى داخل والثالث بسبب

الحركة صح

ان ينضم اليه جزء غيره واما
التكاثف فهو انتقاص
مقدار الجسم من غير صح

ازدياد مقدار ما فيها والا ولان محالان اما الاول فلان تلك الحركة
ان كانت الى جهة وجب ان تسفل الآتية اليها لان ثقلها اسهل من صعدها
وان كانت الى جهات لزم صدور الافعال المتخالفة عن الطبيعة المتشابهة
واما الثاني فلانه لا ثقبة فيها فيمتنع ان يدخل فيها ما هو خارج عنها الى داخل
واما النمو فهو ازدياد مقدار الجسم بسبب ما ينضم جسم آخر بحيث احدث
في منافذه ودخل فيها واستمر بطبيعته زياده في جميع الاقطار على تناسب
طبيعي والذبول مقابله وهو انتقاص مقدار الجسم في الاقطار الثلث بسبب
فصل اجزاء ... وقوع النمو والذبول ظاهر لا حاجة الى دليل يقام عليها ووقوع
الحركة في الكيف للاستحالة المحسوسة كاسوداد العنب وتسخن الماء فانا نشاهد الماء
البارد صار حارا بالتدريج والماء الحار صار باردا بالتدريج والحركة في
الكيف هي الاستحالة والحركة في الكيف تسمى استحالة لا يقال لا نسلم ان الماء
البارد اذا صار حارا يكون في تغيره هذا النوع من الكيف حتى يلزم ان يكون
حركة في الكيف لو لم يكن ظهور الحرارة فيه بطريق الكمون والبروز كما هو مذهب
اصحاب الكمون والبروز فانهم يقولون الاجسام لا يوجد فيها
شيء من العناصر بسائط صرفا بل كل جسم مختلط من جميع الطبائع
الاربع وانما يسمى باسم الغالب عليه فاذا لقيه من جنس ما كان مغلوبا فيه يظهر
ذلك المغلوب من الكمون الى البروز ويقاوم الغالب ويخلط به فيحس المجموع
احساسا لا يمكن التميز بين آحادها فيتخيل هناك امر من الحرارة والبرودة
لانا نقول الجزم ببطلان القول بالكمون والبروز حاصل فان الحس
يكذبها لان الماء لو كان فيه اجزاء نارية فاذا لاقته النار فلا يخلو
اما ان يصل اليها تلك الاجزاء سطح النار حال كونها كامنة اولا وكلاهما
باطل اما الاول فلان النار لو وصلت اليها لوجب ان تحس بها
اذا صار الماء حارا والحس يكذبه واما الثاني فلان الماء الطبيعي سهل

بعض
الى
وانما يكون حركة في الكيف
جسم

تفريق اتصال بعض اجزائه عن البعض لا سيما تفريق اتصال عما يكون اتصاله
غير طبيعي فان اتصال الماء بالنار غير طبيعي فان قيل ان الحرارة في
الماء الحار ليست على سبيل الاستحالة ولا على سبيل البروز بل انما تسخن
الماء بسبب نفوذ اجزاء نارية فيه من النار المجاورة اجيب بان الجسم مثلا
لو كان حرارته بسبب ورود اجزاء النارية عليه من خارج لكانت الاجزاء
النارية الظاهرة فيه مساوية للاجزاء النارية الواردة عليه وليس كذلك
فان جبلا من الكبريت اذا لاقته نار قليلة كشعلة مصباح يصير كله نارا
ويحترق والحركة في الوضع المتحرك دون مكانه على سبيل التدريج كحركة
الفلك ويسمى دورية فان قيل ان الفلك كل جزء منه متحرك في المكان وكلما
كان كل جزء منه متحركا في المكان فالكل منه متحرك في المكان اجيب بان الفلك
لا اجزاء له بالفعل حتى يتحرك ولو فرض له اجزاء فهي لا تفارق امكنتها بل
الجزء المماس لجزء مكان الكل يفارق جزء مكان الكل لان الكل في مكان وليس
مكان الجزء جزء مكان الكل بل جزء مكان الكل جزء مكان الجزء ان كان الجزء المفروض
مماسا لجزء مكان الكل وذلك لان جزء مكان الكل لا يحيط بالجزء والمكان يحيط
فليس اذا فارق كل جزء مماس لجزء مكان الكل جزء مكانه الذي هو جزء مكان الكل
والكل يفارق مكان نفسه لانه فرق بين قولنا كل جزء وبين قولنا مجموع الاجزاء
وذلك لان كل جزء قد يكون نصف المجموع ولا يكون نصف نفسه لان المجموع
حقيقته خاصة مباينة لحقيقة كل جزء من الاجزاء وفي الاين كحركة من مكان
الى مكان آخر بان يتبدل مكان المتحرك بتلك الحركة ويسمى نقلة واما الجوهر
فلا يكون فيه الحركة لان حصول الجوهر دفعة ويسمى كونا وذلك لان
الجوهر اما بسيط او مركب والجوهر البسيط يوجد دفعة ويفسد دفعة
فلا يوجد بين قوته الصرفة وفعله الصرف كمال متوسط لان حقيقة الجوهر
لا يقبل الاشتداد والتنقص لانها ان قبلت الاشتداد والنقص فلا يخ
قبلت

كان
٣

اما ان يبقى نوع الجوهر في وسط الاشتداد والتنقص او لا يبقى فان بقي فما تغير
الحقيقة الجوهرية بل تغير عارض لها فقط فيكون هذا استحالة لا كونا وان لم يبق نوع
الجوهر فيكون الاشتداد قد حدث جوهر آخر وكذا في كل آن نفرض في وسط الا
شتداد يحدث جوهر آخر ويبطل الاول فيكون بين جوهر وجوهر امكان
انواع جوهرية غير متناهية كما في الكيفيات وذلك محال في الجوهر دون الكيفيات
اما بيان امتناعه في الجواهر فلان الجواهر البسيطة المتعاقبة في الآنات
لا يوجد شيء منها في زمان والا لما وقعت الحركة حال الحركة لان الاستقرار
في الزمان ينافي الحركة واذا كل منها في آن فلا يخلو من ان يكون بين جوهرين
متعاقبين كل منهما في آن زمان لا يكون شيء من الجواهر التي فيما بين موجودا فيه
او لا يكون فيه والثاني يلزم منه تتالي الآنات وهو محال والاول يلزم منه
ان لا يكون ذات المتحرك موجودا حال الحركة وهو محال بالضرورة واما بيان
عدم احالته في الكيفيات فلانه على تقدير ان يكون بين كل كيفيتين متعاقبتين
كل منهما في آن زمان لا يكون شيء منهما موجودا فيه لم يلزم منه محال لان الذات
المتحرك هو موضوع الكيفيات وموضوع الكيفيات يكون باقيا مدة
الكيفيات بخلاف الجوهر فان الذات المتحرك هو الجوهر المتعدم او مادته
وعلى التقدير لا يبقى بزمان انعدام الجوهرين المتعاقبين فلا يكون المتحرك
موجودا واما الجواهر المركبة فلانها تعدم بانعدام اجزائها وانعدام
كل جزء منها دفعة لما مر فانعدام المركب دفعة فلا تقع فيها الحركة ولا يقع الحركة
في المقولات الخمس الباقية فانها تابعة لمعروضاتها اما المضاف فلانها
طبيعة غير مستقلة بالمعقولية فهي تابعة لمعروضها فان كان معروضها
قابلا للحركة لانه لو بقي على حالة واحدة عند تغير الموضوع لكان المضاف
مستقلا بالمفهومية وقد فرض خلافه وكذا ايا يع لمتبوعه فان كان متبوعه في
الحركة كالتي يقع فيه الحركة تبعية واما الجدة فتغيرها دفعي فلا يقع فيه الحركة

يقع

ان الملك

٩٨

واما مقولتا الفعل والانفعال فلا يتصور فيهما حركة وذلك لان الشيء
لو انتقل من التبرد الى التسخن فلا يخلو اما ان يكون التبرد باقيا عند التسخن او لا
والاول باطل لان التبرد توجه الى البرودة والتسخن توجه الى السخونة فيمتنع
ان يكون الشيء الواحد في زمان واحد متوجها الى الضدين وكذا الثاني
لان التبرد ان لم يكن باقيا عند التسخن فالتسخن انما يوجد عند وقوف التبرد
فبينهما زمان سكون والا يلزم تتالي الآنات قال ولا بد لكل حركة من
ستة امور اقول ولا بد لكل حركة من ستة امور ما منه الحركة اي المبدأ وما
اليه الحركة اي المنتهى وما فيه الحركة اي المقولة التي وقع فيها الحركة كالكم والكيف
والوضع والاين وما به الحركة اي المحرك وهو الموضوع للحركة وما له الحركة
اي المتحرك والزمان وتشخص الحركة انما يتحقق بوحدة موضوعها اي المتحرك فانه
لو تعدد الموضوع لم يكن الحركة واحدة بالشخص لامتناع العرض الواحد با
لشخص بموضوعين وبوحدة زمانها فانه لو تعدد الزمان لم يكن الحركة واحدة
بالشخص فان الجسم اذا سكن من مكان الى مكان او استحال من بياض الى سواد
في زمان ثم انتقل من المكان الاول الى المكان الثاني واستحال من البياض
الى السواد لم يكن الانتقال الاول او الاستحالة الاولى بعينه الثاني لا
متناع اعادة المعدوم لان الانتقال الاول والاستحالة الاولى انعدم
بانقضاء الزمان الاول وبوحدة ما فيه اي المقولة التي وقع فيها الحركة
لانه لو تعددت المقولة لم يتحقق الحركة واحدة بالشخص فان الواحد قد
يتحرك الى جهتين في زمانين تعليل لاعتبار وحدة الزمان في تشخص الحركة
بيان ان المتحرك الواحد قد يتحرك الى جهتين في زمان من جهة واحدة
فتعدد الحركة بتعدد الزمان مع وحدة الموضوع ووحدة ما فيه الحركة فتحدد
الحركة بوحدة الزمان وقد ينتقل وينمو في زمان واحد تعليل لاعتبار
وحدة ما فيه الحركة في تشخص تقديره ان المتحرك الواحد في زمان واحد

قيام صح

الحركة صح

قد ينتقل من مكان الى مكان ونحوه فيكون الموضوع واحدا والزمان واحدا فلم
يتحد الحركة بالشخص بسبب تعدد ما فيه الحركة وشرط اتحاد الامور الثلاثة اى الموضوع
والزمان وما فيه الحركة ان يتحد المبدأ والمنتهى لا محالة فان وحدة المبدأ والمنتهى
لازم لوحدة الامور الثلاثة لكن وحدة كل من الثلاثة غير كافية فان المتحرك من
مبدأ واحد قد ينتهى الى شيئين زمانين وبالعكس اى المنتهى شئ واحد قد يتحرك
من مبدأين فى زمانين ولا عبرة بوحدة المتحرك فى كون الحركة واحدة بالشخص فانه
لو قدر تحرك المتحرك جسما وقبل انقطاع حركته حرك متحرك اخر كانت الحركة واحدة
بالشخص مع تعدد المتحرك وانما كانت الحركة واحدة بالشخص لان الحركة المتصلة واى اتصال
عن محركين يبقى هويتها الاتصالية فيكون واحدا بالشخص اى اتصالا لانهاية لها
وتنوع الحركة بتنوع المبدأ والمنتهى فان الصعود اى الحركة من المركز الى المحيط يخالف
الهبوط اى الحركة من المحيط الى المركز بالنوع وكذا تنوع الحركة بتنوع ما فيه
الحركة كاخذ الابيض الى التصفر ثم الى التحمر الى السواد واخذ الابيض الى
الفستقية الى الخضرة الى السواد ولا عبرة بتنوع المحرك والموضوع والزمان
ان قدر تنوع الزمان اما المحرك فلجواز اشتراك المختلفات فى اثر واحد
فان المحركات المختلفة قد تفعل كل واحد منها حركة موافقة فى النوع لحركة
اخرى واليه اشار بقوله لجواز اشتراك المختلفات فى اثر واحد واما الموضوع
فلجواز اشتراك الموضوعات فى عارض واحد والعروض المعروض للحركة عارض له
فجاز ان يختلف الموضوعات فى النوع مع اتحاد الحركة بالنوع واليه اشار بقوله
او عارض اى لجواز اشتراك الموضوعات المختلفة اى الموضوعات المختلفة فى
عارض واحد واما الزمان فلانه عارض للحركة ويجوز اشتراك العوارض
المتنوعة فى معروض واحد بالنوع واختلاف الحركة بالجنس باعتبار ما وقع
الحركة فيه كالنقل والاستحالة اى الحركة فى الكيف والنمو اى الحركة فى الكم و
الحركة فى الوضع واقعة فى الاين والكم والكيف والوضع وهى اجناس مختلفة

صار الحركات المذكورة مختلفة بالجنس فان النقل جنس يخالف للاستحالة وتضاد
الحركة ليس لتضاد المحرك والزمان لتكثيف ان المحركين المختلفين يجوز ان تصدر منهما حركة
واحدة بالشخص ولتضاد الزمان لا تضاد فيه ولو قدر فيه تضاد فهو عارض للحركة وتضاد
العارض لا يستدعى تضاد المعروض ولا لتضاد ما فيه الحركة لان الصعود ضد الهبوط
مع وحدة الطريق فتعين ان يكون تضاد الحركة لتضاد ما منه واليه اى لتضاد المبدأ
والمنتهى وتضاد المبدأ والمنتهى اما بالذات كالسواد والبياض فان بينهما تضادا
بالذات فالحركة من السواد الى البياض ضد الحركة من البياض الى السواد وقد يكون
التضاد بين المبدأ والمنتهى بالعرض كالصعود والهبوط فان مبدأهما ومنتهاهما
نقطتان متماثلتان من حيث هما نقطتان لا تضاد بينهما لكن عرض لهما التضاد
من حيث ان احدى النقطتين صارت مبدأ الحركة والاخرى صارت منتهى الحركة و
انقسام الحركة بانقسام الزمان لان الحركة الواقعة فى نصف الزمان نصف الحركة الواقعة
فى كله وبانقسام المسافة لان الحركة الواقعة فى نصف المسافة نصف الحركة الواقعة فى
كلها وبانقسام المتحرك لان الحركة فى المتحرك لذاته وانقسام المحل يوجب انقسام الحال
اذا كان حلوله لذاته قال ولا بد من قوة فى المحرك لا بد لها من قوة توجبها
لان المتحرك لو تحرك لذاته لامتنع سكونه لان ما بالذات يدوم بدوامها واللازم
باطل فالملزوم مثله وتلك القوة لا بد ان تكون موجودة فى المتحرك فان كانت
تلك القوة الموجودة فى المتحرك مستفادة من سبب خارجى لولاه لما وجدت سميت
الحركة قسرية والا اى وان لم يكن تلك القوة مستفادة من سبب خارجى فان كان
لها شعور بما يصدر عنها سميت تلك الحركة ارادية والا اى وان لم يكن لتلك
القوة شعور بما يصدر عنها سميت الحركة طبيعية وكل من الحركات الثلث القسرية
والارادية والطبيعية سريعة وبطيئة وذلك لان عرض للحركة كيفية تشتد
الحركة بسبب عروض تلك الكيفية وتسمى تلك الكيفية سرعة فيكون الحركة سريعة و
عرض لها كيفية تضعف الحركة بسبب عروض تلك الكيفية وتسمى تلك الكيفية بطأ

لو كانت اتحادا فلانها تحت اجناس مختلفة كما فى الحركة والاستحالة والنمو او تحت جنس واحد وعلى التقدير الاول لا تضاد فيها لان التضاد انما يعرض فى الانواع لا فى الاجناس وللزوم تقدير الثانى مع الاستحالة والنمو انما على تقدير الثانى فعدم عرض فيما التضاد كما فى الصعود والهبوط والحركة من السواد الى البياض ومع العكس لا انحصار ان ذوهما بان منتهى غاية البعد

حالة

تشتد

الموضوع

جزئيات

فيكون الحركة بطيئة والحركة السريعة التي تقطع المسافة المساوية في الزمان
الاقصر او مسافة اطول في الزمان المساوي او الاقصر والبطيئة بالعكس اي هي
التي تقطع المسافة المساوية في الزمان الاطول والمسافة الاقصر في الزمان المساوي
او الاطول ولا يختلف ماهية الحركة بسبب اختلاف السرعة والبطؤ وذلك
لان السرعة والبطؤ يقبلان الاشتداد والتنقص ولا شيء من الفصول يقبلهما
فلا شيء من السرعة والبطؤ بفصل واذا لم يكن شيء منهما فصلا لم يكن اختلاف
الحركات بالسرعة والبطؤ موجبا لاختلاف الماهية والبطؤ ليس لتخلل
السكنات لانه لو كان البطؤ لاجل تخلل السكنات لكان نسبة السكنات
المتخللة بين حركات عدو الفرس الى حركته لكن الفلك الاعظم قد قطع في
ذلك الوقت ما هو اكثر من ربع مقداره ولا شك انه ازيد من المسافة التي قطعها الفرس
في ذلك الوقت بالف الف مرة فيكون سكنات الفرس في ذلك الوقت
ازيد من حركاته الف الف مرة فينبغي ان لا نحس حركاته المغمورة في تلك السكنات
والواقع بخلافه وايضا اذا غرزنا خشبة في الارض فاذا ارتفعت الشمس
من افقها الشرقي وقع للخشبة ظل في الجانب الغربي ثم لا يزال ينتقص الى ان يبلغ
الشمس الى غاية الارتفاع فاما ان يكون حركة الظل في الانتقاص مساوية في السرعة
لحركة الشمس في الارتفاع وهو محال والا لاستوت الحركتان ايضا في المقدار
او حركة الشمس خالصة من السكنات وحركة الظل متخللة بالسكنات وهو ايضا
محال لانه لو جاز ان يرتفع الشمس جزءا ويسكن الظل ولا ينتقص منه شيء لجاز ذلك
في الجزء الثاني والثالث حتى يبلغ الشمس غاية الارتفاع فلم ينتقص من الظل شيء او
يكون حركة الظل ابطأ من حركة الشمس من غير تخلل السكنات وهو المطلوب
بل الموجب للبطؤ في الحركة الطبيعية ممانعة المخروق وفي الحركة القسرية ممانعة
الطبيعة وفي الحركة الارادية ممانعة الطبيعة والمخروق كليهما وكذا في القسر
ممانعتهما قال والمنهزاة لابد وان تتخلل اقول المنهزاة لابد وان تتخلل

نصف يوم الحركات الواقعة فيه
كنسبة فضل حركة الفلك الاعظم
على حركة الفرس

١٠١

بين حركتين مستقيمتين مختلفتين كالحركة الصاعدة والهابطة زمان سكون
وهو مذهب ارسطو ومذهب افلاطون انه لا يكون زمان سكون واحتج
الشيخ على المشهور بان الجسم المتحرك لما كان من حدود المسافة وصول الى ذلك
الحد اذ لو كان وصول الى ذلك الحد في الزمان والزمان قابل للقسمة ففي بعض
ذلك الزمان لا يخلو اما ان يكون الجسم واصلا الى ذلك الحد او لا فان كان الاول
فذلك البعض من زمان الوصول لا المجموع وان كان الثاني فالوصول في الباقي
من الزمان فزمان الوصول هو الباقي لا المجموع واذا كان الوصول في آن فلا
بد ان يكون الميل الموصل الى ذلك الحد موجودا في آن الوصول لان الميل هو العلة
القريبة لوصول المتحرك الى ذلك الحد ويجب تحقق العلة القريبة عند
تحقق المعلول ثم ان المتحرك اذا تحرك عن ذلك الحد ورجع عنه بعد ان كان واصلا
فلا بد وان يحدث فيه ميل آخر وهو علة رجوعه عن ذلك الحد وذلك الميل يكون
محالفا للميل الاول لامتناع ان يكون الميل الواحد علة قريبة للوصول الى حد
واللاوصول اليه وذلك الميل الآخر يحدث في آن اللاوصول ويكون آن اللاوصول
مغايرا لآن الوصول لامتناع اجتماع الميلين المختلفين لجسم واحد في آن
واحد والا لزم اجتماع الوصول واللاوصول في آن واحد وح لا يخلو
اما ان يكون بين الآنين زمان اولا والثاني باطل والا يلزم تتالي الآنات
فيلزم الجزء الذي لا يتجزى وهو محال فتعين الاول والجسم المتحرك المذكور
في ذلك الزمان يكون ساكنا لانه ليس يتحرك الى ذلك الحد ولا يتحرك عنه فوجب
زمان سكون بين الحركتين ورد بمنع امتناع اجتماع الميلين ومنع امتناع تتالي الآنات
قال الثالث في الاضافة اقول لما فرغ من المبحث الثاني في الاين شرع
في المبحث الثالث في الاضافة المضاف يطلق بالاشتراك على نفس الاضافة
اي الامر النسبي العارض وهو المضاف الحقيقي وعلى معروض الاضافة وحده
وليس غرضنا متعلقا به وعلى المجموع الحاصل من الاضافة العارضة والمعروض

بينهما

كان هو

وهو مغايرة الآنين ١٢

الذي يعرض له الاضافة وهو المضاف المشهوري مثال الاول الابوة والثاني
الذات التي عرض لها الابوة والثالث الاب الذي هو الذات مع وصف
الابوة فالمضاف الحقيقي هو ما يكون ماهيته معقولة بالقياس الى تعقل غيره
اخرى يكون تلك الغير ايضا معقولا بالقياس الى تعقل الماهية الاولى سواء كانت
الماهيتان متخالفتين كالابوة والبنوة او متوافقتين كالاخوة من
الجانبين وليس كل نسبة اضافة فان النسبة التي هي غير الاضافة وان كان
ماهيتها معقولا بالقياس الى تعقل شيء آخر لكن ذلك الشيء الآخر لا يكون معقولا
بالقياس الى تعقل النسبة فالنسبة التي لا يوجب الطرفان فيها من حيث هي
غير اضافة والنسبة التي يوجب الطرفان فيها هي الاضافة ومن خواص الاضافة
التكافؤ في لزوم الوجود بالفعل او بالقوة اذا كان احد المضافين مو
جودا بالفعل فلا بد وان يكون الآخر موجودا بالفعل واذا كان احدهما
موجودا بالقوة فلا بد وان يكون الآخر موجودا بالقوة ومن خواص
الاضافة وجوب الانعكاس اي الحكم باضافة كل منهما الى الآخر من حيث
كان مضافا اليه كما تقول الاب ابو الابن والابن ابن الاب
والعبد عبد المولى والمولى مولى العبد فاما اذا لم يراع ذلك اي لم يضف
احدهما الى صاحبه من حيث كان مضافا اليه لم يتحقق الانعكاس كما يضاف الاب
الى الابن من حيث انه انسان فيقال الاب ابو الانسان ولا يلزم الانعكاس
فلا يقال الانسان انسان الاب وهذا الانعكاس غير الانعكاس المذكور في
المنطق ومن خواص الاضافة انها اذا كانت مطلقة او محصلة في طرف
كانت في الطرف الآخر كذلك مثلا الابوة المطلقة بازاء البنوة المطلقة فاذا حصلت
الابوة في ذات حصلت البنوة في الآخر اما لو تحصل موضوع احد المضافين
لم يلزم تحصل موضوع الآخر مثلا ان تحصل موضوع الابوة ولم يحصل موضوع
البنوة ثم من الاضافة ما يتوافق في طرفين بان يكون كل واحد من المضافين

على صفة توافق صفة الآخر مثل التماثل والتساوي والاخوة ومنها ما يختلف
في الطرفين بان يكون كل منهما على صفة تخالف صفة الاخرى اما بلا حد او بحد
كالضعف والنصف او الاخذ لا غير محدود ككون زائدا وناقصا واتصاف المو
ضوع بالاضافة وقد يحتاج الى صفة حقيقية في الجانبين كالعاشق والمعشوق
اما في العاشق فهو الهيئة المدركة وفي المعشوق الهيئة التي يتعلق بها الادراك وقد
يحتاج الى صفة حقيقية في احد الجانبين دون الآخر كالعالم والمعلوم فان
العالم مضاف الى المعلوم باعتبار اتصافه بصفة العلم دون اتصاف
المعلوم بوصف زائد وقد لا يحتاج الى صفة حقيقية في شيء منهما كاليمين والشمال
فانهما مضافان من غير اعتبار صفة زائدة في واحد منهما وقد تعرض الاضافة
لجميع الموجودات اما للواجب تعالى فكالاول واما للجوهر فكالاب واما للكم
فكالعظيم والكبير والصغير واما للكيف فكالاحر والابرد واما للاين
فكالاعلى والاسفل واما للمتى فكالاقدم والاحدث واما للمضاف فكالاقرب
والابعد واما للوضع فكالاشد انتصابا وانحناء واما للملك فكالاكسى واما
للفعل فكالاقطع والاجزم واما للانفعال فكالاشد تسخنا وانكسارا و
الاضافات في تخصيصها وتنويعها وتجنيسها وتضادها تابعة لمعروضاتها
فان كانت المعروضات اشخاصا او انواعا او اجناسا او اضدادا كانت
الاضافات العارضة كذلك قال ومنه التقدم على الشيء اقول لما كان التقدم
من انواع الاضافة جعله فرعا على الاضافة واشار الى اقسامه وهي خمسة
الاول التقدم بالزمان وهو ان يكون المتقدم قبل المتاخر قبلية
لا يجامع القبل فيها مع البعد كتقدم الاب على الابن الثاني التقدم بالذات
وهو كون الشيء بحيث يحتاج اليه شيء آخر ولا يكون مؤثرا فيه كتقدم الجزء
على الكل وكتقدم الواجب على الاثنين الثالث التقدم بالعلية وهو تقدم المؤثر
الموجب على معلوله كتقدم الشمس على ضوئها الرابع التقدم بالرتبة وهو ان يكون

التزمت معبرا فيه وسماه المصنف التقدم بالمكان والرتبة الحسية كتقدم
الامام على المأموم او عقلية كتقدم الجنس على النوع اذا ابتدأنا من الطرف الاعلى وكذا
على الجنس اذا ابتدأنا من الطرف الآخر الخامس التقدم بالشرف كتقدم العالم على الجاهل والحصر استقرائي
وقد اثبت بعض الافاضل قسما آخر وهو تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض
وزعم انه غير عائد الى شيء من الاقسام الخمسة وذلك لانه ليس بالزمان اذ يستحيل
ان يكون للزمان زمان آخر ولا بالذات والطبع اذ ليس بعض اجزاء الزمان
محتاجا الى بعض ولا بالعلية كذلك ولا بالرتبة لانها اما وضعية وليس
للزمان وضع واما عقلية وليس في طبع بعض اجزاء الزمان ان يكون متقدما
على البعض ولا بالشرف وهو ظاهر هكذا قال والحق انه عائد الى التقدم بالزمان
لان التقدم بالزمان لا يقتضي ان يكون كل من المتقدم والمتأخر في زمان غيرهما
بل التقدم بالزمان يقتضي ان يكون المتقدم قبل المتأخر قبلا لا يجامع فيها القبل
مع البعد واجزاء الزمان بعضها بالنسبة الى بعض كذلك فيكون تقدم بعضها
على بعض بالزمان لكن ليس كذلك بزمان زائد على المتقدم بل بزمان هو نفس
المتقدم وايضا يجوز ان يكون تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض
بالرتبة فان الامس متقدم على اليوم بالرتبة ان ابتدئ من طرف الماضي و
بالعكس اذا ابتدئ من الطرف الآتي المباحث التي ذكرها وختم الكلام في الاعراض
قال الباب الثالث في الجوهر اقول لما فرغ من الباب الثاني في الاعراض
شرع في الباب الثالث في الجوهر وقد عرفت معنى الجوهر في الفصل الاول
من الباب الاول قال الحكماء الجوهر منحصر في خمسة الهيولى والصورة والجسم و
النفس والعقل وذلك لان الجوهر اما ان يكون محلا لجوهر آخر وهو الهيولى
او حالا في جوهر آخر وهو الصورة او مركبا من الحال والمحل وهو الجسم
او لا يكون كذلك اي لا يكون كذلك اي لا يكون محلا ولا حالا ولا مركبا
منهما وهو المفارق ان تعلق بالجسم تعلق التدبير فهو النفس وان لم يتعلق بالجسم

وهو المفارق ان تعلق بالجسم تعلق التدبير فهو النفس وان لم يتعلق بالجسم
تعلق التدبير فهو العقل وقال المتكلمون كل جوهر فهو متحيز وكل متحيز اما ان يقبل
القسمة فهو الجسم او لا يقبل القسمة فهو الجوهر الفرد هذا عند الاشاعرة وعند المعتزلة
ان قبل الجوهر القسمة في جهة فقط فهو الخط وان قبل في جهتين فهو السطح والا
فهو الجسم ولا خلاف بينهم في المعنى بل في التسمية ومباحث الباب الثالث منحصرة
في فصلين الاول في مباحث الاجسام الفصل الثاني في المفارقات قال
الاول في مباحث الاجسام اقول الفصل الاول في مباحث الاجسام
وهي خمسة الاول في تعريف الجسم الثاني في اجزائه الثالث في اقسامه الرابع في حدوثه
الخامس في تناهي الاجسام المبحث الاول في تعريف الجسم اعلم ان التصديق بوجود
الجسم لا يفتقر الى نظر لا لان الجسم في ذاته محسوس بل لان الحس ادرك النفس بعض
اعراضه كسطحه من مقولة الكم ولونه من مقولة الكيف ثم ان الحس لما ادى الى العقل ذلك
حكم العقل بوجود الجسم حكما ضروريا اي غير مفتقر الى نظر وتركيب قياس فالجسم
محسوس من جهة اعراضه المذكورة معقول من جهة ذاته فليس الجسم بمحسوس
صرف بل الحس معاون للعقل في الحكم الضروري بوجود الجسم وليس كل حكم
العقل حكما ضروريا يشترط فيه ان يكون ماخوذا من الحس من جميع الوجوه بل
منه ما كذلك ومنه ما لا يوخذ من الحس اصلا ومنه ما يوخذ من الحس من بعض
الوجوه والتصديق بوجود الجسم من قبيل الثالث فان الحس ادى الى العقل
تصور سطوح واحوال مختلفة ادى اليه ذلك حكم العقل بعد ذلك بوجود
الجسم حكما ضروريا فان كان حكم العقل به متوقفا على ذلك الادراك الحسي واما
تعريفه فالحد المرضي للجسم عند جمهور المتأخرين ان الجسم هو الجوهر القابل
للابعاد الثلاثة اي الطول والعرض والعمق المتقاطعة على الزوايا
القائمة به واحد يسمى الجسم لا حد ذاتي سواء قلنا الجوهر جنس للجواهر او لا لان
لان القابل للابعاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا قائمة من اللوازم الخاصة

التسمية

جمهور

لا من الذاتيات والزاوية القائمة هي احدى المتساويتين الحادثتين من
قيام خط مستقيم على خط مستقيم على وجه يكون عموداً عليه اي لا يميل في الى احد الجانبين
هكذا فان مال الخط القائم الى احد الجانبين فالزاوية التي هي من
من الجانب الذي مال اليه حادة ومن الجانب الذي مال عنه منفرجة هكذا
والمراد بكونه قابلا كونه ممكنا ان يفرض فيه الابعاد الثلاثة لا ان الابعاد
الثلاثة حاصلة بالفعل اي يمكن ان يفرض فيه بعد وان يفرض فيه بعد آخر
مقاطع للاول على زاوية قائمة ثم يفرض فيه بعد ثالث مقاطع لهما على قائمة ايضا وقيد الا
بعاد الثلاثة بكونها متقاطعة على زوايا قائمة لان السطح قد يتقاطع فيه ابعاد
كثيرة لكن لا على زوايا قائمة فلو لم يقيد الابعاد الثلاثة بكونها متقاطعة
على زوايا قائمة لما كان القابل لها خاصة للجسم لمشاركة السطح للجسم فيه فان
السطح قد يتقاطع فيه ابعاد كثيرة لكن لا يتقاطع على زوايا قائمة كما ان السطح يتقاطع
فيه ابعاد ثلاثة او اكثر على زوايا غير قائمة على هذه الصورة
واما على زوايا قائمة فلا يتقاطع فيه سوى بعدين فقط هكذا
فالابعاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا قائمة تختص بالجسم وليس القيد المذكور
اي التقاطع على زوايا قائمة لاخراج السطح فان السطح عرض خرج عن التعريف
بالجوهر من غير حاجة الى قيد آخر يخرجه بل القيد المذكور انما هو لاجل ان يكون
القابل للابعاد الثلاثة خاصة للجسم فانه بدون هذا القيد لا يكون خاصة له
فان قيل هذا التعريف للجسم الطبيعي والقيد المذكور لا يكون خاصة لان الجسم
التعليمي يشاركه فيه اجيب بان الخاصة هو قوله القابل للابعاد الثلاثة المتقاطعة
على زوايا قائمة والجسم التعليمي لا يشاركه فيه فان القابل للابعاد الثلاثة يكون
الابعاد الثلاثة خارجة عنه والجسم التعليمي لا يكون الابعاد الثلاثة خارجة عنه
بل نفسه هو وقد مر ان المراد بالقابل للابعاد الثلاثة ما يمكن ان نفرض فيه الابعاد
الثلاثة وفرضنا الامكان بالامكان العام ليندرج فيه ما يكون الابعاد الثلاثة

حاصلة فيه بالفعل كالكرة المصمتة واعلم ان بعض الفضلاء جعل هذا التعريف حدا
ذاتيا للجسم واعترض عليه بان الجوهر لم يثبت جنسيته بل ثبت عدم جنسيته
للمشائين وقد وضع مكان الجنس فلا يكون هذا التعريف حدا للجسم فالقابل
للابعاد الثلاثة ان كان عرضا لم يكن جزء الجوهر لان جزء الجوهر جوهر واذا لم
يكن جزء الجوهر لم يكن فصلا وقد جعل مكان الفصل فلا يكون هذا التعريف
حدا وان كان القابل جوهرا والفرض ان الجوهر جنس للجواهر فيلزم دخول
الجنس فيه ويستدعي فصلا آخر ويلزم التسلسل وهو محال لانه تسلسل
في الامور الموجودة المترتبة الغير المتناهية قوله وبهذا علم ان الجوهر لا يجوز
ان يكون جنسا للجواهر لانه لو كان الجوهر جنسا للجواهر لكان الفصل المقوم
لنوعه جوهرا ضرورة ان جزء الجوهر جوهر فيكون الجنس داخلا في طبيعة الفصل
ويحتاج الفصل الى فصل هو جوهر ويلزم التسلسل وفيه نظر فان القابل الذي
هو الفصل يكون جوهرا على معنى ان الجوهر صادق عليه ولا يلزم ان يكون الجوهر
جنسا له لجواز ان يكون عرضا عاما له فان جنس النوع صادق على فصل النوع
صدق العرض العام لا صدق الجنس فلا يلزم التسلسل وبهذا علم جواب
الدليل الذي ذكر على ان الجوهر لا يجوز ان يكون جنسا للجواهر ومن يقول
ان الجوهر جنس للجواهر يريد ان الجوهر جنس للجواهر النوعية لا لها ولفصولها
كما ان كل جنس بالنسبة الى نوعه فانه يكون جنسا للنوع عرضا عاما للفصل قال
الامام على هذا التعريف شكوك ثلاثة الاول انه تعريف الشيء بما هو اخفى منه
لان كل عاقل يعلم ان كل واحد من الاجسام المشاهدة كونه حجما ومتحيزا الى غير ذلك
من العبارات وان كان لا يخطر بباله الزاوية فضلا عن تصور الزوايا
القائمة على الوجه الذي ذكره فان ذلك من التصورات الغامضة التي لا تحصل
الا للافراد الثاني اذا قلنا الجسم ما يكون كذا فان كان المقصود ان المراد
من لفظ الجسم كذا لم يعرف منه ان الجسم المشاهد هل هو كذا وحاصله يرجع

جوهر صح

النوعية

ذلك

التفسير اللفظي وان كان المراد ان الحقيقة المشار اليها بالمشاهدة موصوفة بهذه
الصفة كان ذلك دعوى ولابد في اثباتها اما من الضرورة او من النظر ولان المجهول
لا يكون الا بعد تصور المحكوم عليه فقولنا الجسم ما يمكن ان تفرض الابعاد الثلاثة
فيه متوقف على تصور الجسم فلو عرف به لزم الدور ولا يقال ان الجسم متصور اولا بتمامه ابتداء
وهذا التعريف يفيد كمال التصور لانا نقول هذا التعريف رسم وانه لا يفيد كمال
التصور الثالث الجسم عندكم مركب من الهيولى والصورة ولا يجوز ان يكون
للصورة مدخل في قابلية الابعاد لان الصورة هي الجزء الذي به يكون الشيء
بالفعل فلو كان مع ذلك جزءا من القابل لكان الشيء الواحد مبدأ القبول و
الفعل وذلك محال واذا لم يكن الصورة جزءا من القابل للابعاد من حيث هو
قابل لها لم يكن القابل للابعاد الا الهيولى فيكون الحد الذي ذكرتم غير
متناول للجسم بل للهيولى غاية ما في الباب ان يقال الهيولى لا تقبل الابعاد الا بعد
قبول الصورة اولا لكن فرق بين الهيولى بشرط الجسمية وبين مجموع الهيولى والصورة
لكن هو في شرط حصول الجسمية فيها ليست الا الهيولى فظهر ان التعريف الذي
ذكرتم لا ينطبق على مذهبهم الا على الهيولى ثم قال الامام وقد يمكن تكلف الا
جوبة عن هذه الشكوك لكن الاولى ان يقال ان ماهية الجسم متصورة
تصورا اوليا لان كل احد يعلم بالضرورة من الجسم الكثيف المشاهد كونه متحيزا
جسما وتميزه بينه وبين ما ليس كذلك وقد عرفت ان ما كان كذلك لا يشتغل بتعريفه
وقد اجيب عن الاول بانه انما يكون تعريفا بالاخفى لو تصور الجسم قبل تصور
هذه الخاصة وليس كذلك فانه قد يتصور بهذه الخاصة من لا يمكنه ان يعبر
عنها ويوضحها وعن الثاني بان المراد ان حقيقة الجسم هو كذا على ان يكون
المذكور هو فالحكم ولا نسلم انه يكون دعوى فان ذكر المعرف عند التعريف ليشتغل
الذهن منه الى المعرف لا لان يخبر بتحقق المعرف ليكون ذلك دعوى وعن الثالث
انه لم لا يجوز ان يكون للصورة مدخل في قابلية الابعاد قوله لان الصو

هي الجزء الذي به يكون الشيء بالفعل فلو كان مع ذلك جزءا من القابل لكان
الشيء الواحد مبدأ للقبول والفعل قلنا لا يلزم من كونه جزءا من القابل ان
يكون الشيء الواحد مبدأ للقبول والفعل بل يكون مبدأ القبول المجموع من الصورة
والهيولى ومبدأ الفعل هو الصورة وحدها ولا محذور فيه ولئن سلم انه
يلزم ان يكون الشيء الواحد مبدأ للقبول والفعل ولكن لا نسلم انه محال وانما يلزم
ذلك لو لم يكن فيه تعدد وهو ممنوع فان الصورة لها وجود وماهية ولماهيتها
مقومات ضرورة تركبها من الجنس والفصل على تقدير ان يكون الجوهر جنسا
للانواع المندرجة تحته ولئن سلم ان الجوهر ليس بجنس لها فلا يكون لماهيتها مقوما
لكن لها امكان وجود ووجوب وجود والشيء الواحد يجوز ان يكون مبدأ للقبول
والفعل باعتبار ما فيه من التعدد وقالت المعتزلة الجسم هو الطويل العريض
العميق اي الجسم ما يتاتى ان يفرض فيه طول وعرض وعمق وقال بعض اصحابنا
ممن اثبت كون الجسم مركبا من الاجزاء التي لا تتجزى الجسم هو المركب من جوهرين
فصاعدا قال المصنف لا شك ان حقيقة الجسم اظهر مما ذكر من التعريفات لان
كل عاقل يعلم في كل واحد من الاجسام المشاهدة كونه ذا حجم ومتحيزا وان كان
لا يخطر بباله الزاوية فضلا من الزوايا القائمة على الوجه المذكور والطول والعرض
والعمق والجزء الذي لا يتجزى فان ذلك من التصورات الغامضة التي لا تحصل
الا للافراد قوله الثاني في اجزائه اقول المبحث الثاني في اجزاء الجسم فنقول
كل جسم اما مؤلف من اجسام مختلفة الطباع كالحيوان او غير مختلفة كالسرير
مثلا واما مفرد ولا شك ان الجسم المفرد اي الجسم الذي هو بسيط الطبع اي ليس فيه
تركيب قوى وطبائع كالماء قابل للقسمة فلا يخلو اما ان يكون الانقسامات الممكنة
حاصلة بالفعل فيه او لا يكون وعلى كل من التقديرين اما الانقسامات متناهية
او غير متناهية فهذه اربع احتمالات احدها كون الجسم المفرد مؤلفا من اجزاء متناهية

صغار لا ينقسم اصلا اي لا كسرا ولا قطعا ولا وهما ولا فرضا وهو مذهب
جمهور المتكلمين وقيل لا ينقسم فعلا ولكن ينقسم وهما وفرضا وهو مذهب
طايفة من القدماء وثانيها كون الجسم مركبا من اجزاء غير متناهية صغار لا ينقسم
اصلا وهو ما التزمه بعض القدماء والنظام من متكلمي المعتزلة وثالثها كونه غير
متالف من اجزاء بل هو متصل في نفسه كما هو عند الحس لكنه قابل لانقسامات غير
متناهية وهو ما اختاره محمد الشهرستاني ورابعها كونه غير متالف من اجزاء
بل هو متصل في نفسه كما هو عند الحس لكنه قابل لانقسامات متناهية وهو ما
ذهب اليه الحكماء المتكلمين على الجزء الاول من مذهبهم وهو ان الجسم الذي هو
بسيط الطبع مولف من اجزاء بالفعل من وجوه الاول ان الجسم قابل للقسمة وكل
ما هو قابل للقسمة ليس بواحد لانه لو كان بواحد الباست وحدته وانقسمت
الوحدة بانقسام الجسم لان انقسام المحل يقتضي انقسام الحال ولقايل ان يقول
الوحدة من الامور الاعتبارية ليست موجودة في الاعيان حتى يلزم من
من انقسام الجسم انقسام الوحدة القائمة والجسم لم يكن فيه انقسام بالفعل بل
والوحدة قايمة من حيث هو متصل لا انقسام فيه فاذا انقسم بالفعل يرفع الوحدة
اي يبطل ولا ينقسم الثاني ان كل ما هو قابل للقسمة يتميز مقاطع اجزائه بخواص
مختلفة فان كل جزء يمكن فرضه في الجسم فهو موصوف بخاص غير حاصل في
الجزء الاخر فان مقطع النصف موصوف بالنصفية ولا يتصف بالنصفية
الا هو وكذا مقطع الثلث والربع واذا كان لكل واحد من المقاطع المكنة
خاص بالفعل وعند الحكماء ان الاختصاص بالخواص المختلفة يوجب حصول الانقسام
بالفعل لزم ان يكون الجسم منقسما بالفعل متعددا بتعدد تلك الخواص ولقايل
ان يقول ان ما هو قابل للقسمة عند فرض القسمة يستتبع خواص فرضية وتغاير
الخواص اللازمة من الفرض لا يقتضي الانقسام الموجود بالفعل مع عدم الفرض

بالخواص

الثالث اذا قسم جسم حتى صار جسمين فهوية القسمين المتفاصلين بالقسمة ان كانت
حاصلة قبل القسمة فقد كان القسمان موجودين قبل القسمة فيلزم تركيب الجسم
من الاجزاء بالفعل وهو المطلوب وان لم يكن هوية القسمين المتفاصلين
بالقسمة حاصلة قبل القسمة فالقسمة ابطلت ذلك الجسم الواحد واوجدت جسمين
فيكون القسمة اعداما للجسم الاول وايجادا للجسمين الاخرين فلو فعل هذا البعوض
البعوض وقعت على البحر المحيط وشقت براس ابرتها اجزاء سطح ماء البحر
المحيط اعدمت البحر الاول واوجدت بحرا اخر لانه حتى يفرق الاتصال في موضع
شق الابرة فقد فني ذلك المقدار وحين فني ذلك المقدار فقد فني ما كان متصلا
به وهلم جرا الى اخر البحر وفساده لا يخفى ولقايل ان يقول لا نسلم ان رفع
الاتصال وحدوث الانفصال بالقسمة بل رفع الاتصال وحدوث الانفصال
بالقسمة امر محسوس وقد عرفت ان كل جسم ليس بواحد في نفسه بل مركب من اجزاء
حاصلة بالفعل ولقايل ان يقول اذا كانت الوجوه المذكورة مزيفة لم يثبت
ان الجسم ليس بواحد في نفسه ولا انه مركب من اجزاء حاصلة بالفعل وقوله وتلك
الاجزاء لا ينقسم اراد به اثبات الجزء الثاني من مذهب المتكلمين وهو ان الاجزاء
التي تالف منها الجسم لا ينقسم بيانه من وجوه الاول ان تلك الاجزاء لا ينقسم
لانها لو كانت منقسمة لكانت ذات اجزاء اخر بالفعل لما مر من الوجوه فيكون
فيكون الجسم مركبا من اجزاء لا نهاية لها بالفعل محال وهو مذهب النظام وكونه
الجسم مركبا من اجزاء لا نهاية لها بالفعل محال لوجهين الاول ان كل عدد متناه
كان او غيره فالواحد موجود فيه فاذا كان الجسم مولفا من اجزاء غير متناهية يمكننا
ان ناخذ آحادا متناهية من تلك الاجزاء فناخذ تماس اجزاء من الاجزاء التي لا
نهاية لها ونضم بعضها الى البعض فلا يخلو اما ان يزداد الحجم ازديادا بالتاليف
والنظم اولا والثاني يوجب تداخل الاجزاء وهو محال فتعين الاول ويمكن ان يضم الاجزاء التماسة بعضها الى البعض بحيث يحصل في كل جهة حجم محصل

كان

فيحصل جسم متناهي الاجزاء فانها ثمانية ويجب ان يكون نسبة حجم المولف
كنسبة الاحاد الى الاحاد لان ازدياد الحجم بحسب ازدياد التاليف والنظم
والا لم يكن التاليف مفيد المقدار فلو كان الجسم متناهي القدر من اجزاء
غير متناهية لكان نسبة الاحاد التي هي متناهية اي احاد الجسم المولف من
احاد متناهية الى الاحاد التي هي اي احاد الجسم الذي احاده غير متناهية نسبة
متناه الى متناه لان نسبة الاحاد الى الاحاد كنسبة الحجم الى الحجم هذا خلف
الثاني انه لو تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى بالفعل غير متناهية لامتنع قطع
المسافة المتناهية بالحركة لتوقف قطع المسافة المتناهية على قطع اجزائها
وقطع كل جزء منها مسبوق بقطع ما قبله فيكون قطع جميع اجزاء المسافة
المتناهية في زمان غير متناه فيجب ان لا يقطع تلك المسافة اصلا الثالث
ان النقطة موجودة بالاتفاق اما عند المتكلم فلان النقطة هو الجوهر
الفرد وهو موجود واما عند الحكيم فلانها طرف الخط الموجود وطرف الموجود
موجود والنقطة لا تقبل القسمة فان كان جوهرا كما هو عند المتكلم فهو المطلوب
لانه وجد جوهر ذو وضع لا يقبل القسمة وان كانت النقطة عرضا كما هو
عند الحكيم لم ينقسم محلها لانه لو انقسم محلها لانقسمت بانقسام محلها ايضا
لان الحال في المنقسم لا بد وان ينقسم واذا لم ينقسم محل النقطة يلزم المطلوب
لان محل النقطة ذو وضع غير منقسم فان كان جوهرا يلزم وجود جوهر ذي وضع
غير منقسم وهو المطلوب وان كان عرضا فلا بد وان ينتهي الى جوهر ذي وضع
غير منقسم وهو المطلوب ولقائل ان يقول النقطة عرض ومحلها خط منقسم
وانقسام محلها لا يقتضي انقسامها لان الحال في المنقسم انما يجب انقسامه
اذا كان حلوله في المحل من حيث هو منقسم اما اذا كان حلوله في المحل لا من حيث
هو منقسم فلا ينقسم بانقسام المحل والنقطة حالة في الخط
من حيث انه لا ينقسم لان النقطة انما تحل في الخط من حيث التناهي والانقطاع

غير متناهية صح

واللازم ظاهر الفساد والملازمة بيان الملازمة انه لو تركب الجسم من اجزاء غير متناهية بالفعل صح

ايضا صح

والخط من حيث التناهي والانقطاع غير منقسم فلا يلزم من انقسام الخط
انقسام النقطة الثاني ان الحركة الحاضرة موجودة اي الحركة لها وجود وذلك لان
الحركة موجودة غير قارة فلو لم تكن موجودة في الحال لم يكن لها وجود اصلا
لان الماضي والمستقبل معدومان والحركة الحاضرة الموجودة غير منقسمة
لانها لو كانت منقسمة لسبق احد جزئيها على الاخر بالوجود فلا تكون كلها
حاضرة هذا خلف واذا كانت الحركة الحاضرة غير منقسمة لم ينقسم ما في الحركة
من المسافة ولا يلزم من انقسام ما في الحركة الحاضرة انقسام الحركة الحاضرة لان
الحركة في احد الجزئين جزء الحركة في الجزئين واذا كانت المسافة التي وقعت الحركة عليها
غير منقسمة لزم الجزء الذي لا يتجزى وهو المطلوب ولقائل ان يقول الحركة لا وجود
لها في الحال ولا يلزم من عدم الحركة في الحال عدمها مطلقا قوله لان الماضي والمستقبل
معدومان قلنا لا نسلم ان الماضي والمستقبل معدومان مطلقا لكونهما
معدومين في الحال ولا يلزم من العدم في الحال العدم مطلقا قال المصنف
الوجوه الدالة على ان في الاجسام ما لا يقبل القسمة لم يثبت لانا الحركة الحاضرة
غير موجودة لان الحركة ليست الا الماضي والمستقبل لان الحال هو نهاية الماضي
وبداية المستقبل وليس بزمان لانه ليس بزمان لا يقع فيه حركة لان كل حركة
في زمان لانا نقول لو لم يكن الحركة الحاضرة موجودة يلزم ان لا يكون الحركة
موجودة اصلا لان الماضي هو الذي كان موجودا في زمان حاضر والمستقبل هو
الذي يتوقع صيرورته حاضرا وما امتنع حضوره لا نصيرها ماضيا ومستقبلا
فاذا لم يكن وجودها في الحال امتنع وجودها مطلقا ولقائل ان يقول الحال حد
مشترك بين الماضي والمستقبل هو نهاية الماضي وبداية المستقبل وليس بزمان
وكذلك سائر الحدود المشتركة للمقادير الاخر ليست باجزاء لها اذ لو كانت
الحدود المشتركة اجزاء للمقادير التي هي حدود لها لكانت القسمة الى قسمين ثلاثة
اقسام والقسمة الى ثلاثة اقسام قسمة الى خمسة اقسام هذا خلف فاذا الحاصل

في الحال صح

فثبت ان في الاجسام ما لا يقبل القسمة ولقائل ان يقول لما ثبت ضعف صح

قسمة الى صح

متحرك وقد فرض انها حركة و يبتني على ثباته ولا نسلم ان الماضي هو الذي كان موجودا
في آن حاضر بل الماضي هو الذي كان بعضه بالقياس الى آن قبل كما المستقبل
وبعضه ماضيا وصار في الحال كلا ماضيا وهكذا في المستقبل وفي الآن الفاصل
بين الماضي والمستقبل لا يمكن ان يتحرك الجسم فان الحركة انما تقع في زمان وليس شي
من الزمان بحاضر لانه غير قار الذات احتج الحكماء على نفي الجوهر الفرد اقول
احتج الحكماء على نفي الجوهر الفرد بوجوه الاول ان كل متحيز يفرض فان يليه
بيانه اي الوجه الذي يلاقي منه غير الوجه الذي منه يلاقي الاعلى بيان
واذا ركبنا سطحا من جواهر فردة وجعلنا احد وجهيه محاذيا للشمس صار
مضيئا والوجه الآخر غير مضيء فالوجه المضيء منه غير الوجه المظلم فيلزم الانقسام
لا يقال ذلك التغاير لتغاير وجهيه لا لتغاير في ذات الجزء فلا يلزم انقسام
انقسام الجزء في ذاته لانا نقول الوجهان ان كانا جوهرين ثبت المدعى لانه
يلزم انقسام الجزء الى جوهرين وان كانا عرضين لزم تغاير محليهما والا لزم
قيام المتقابلين في محل واحد من جهة واحدة في زمان واحد وهو محال الثاني
انا لو فرضنا خطا مركبا من اجزاء شفع من اربعة مثلا ووضعنا فوق احد
طرفيه جزءا وتحت طرفه الآخر جزءا ويتحرك الجزآن على التبادل بحركة على السواء
اول الخط الى ان يصل كل منهما الى آخر الخط فلابد وان يمر كل منهما بالآخر و
لا يمكن ذلك الا بعد ان تحاذيا وموضع التحاذي لابد وان يكون ملتقى الثاني
والثالث والا لم يكونا في الحركة متساويين وبين نسبتهما فيلزم انقسام الثاني والثالث
الثالث كلما قطع الجسم السريع الحركة بحركته جزءا قطع الجسم البطيء الحركة بحركته اقل
منه والا لو انه لم يكن يقطع البطيء الحركة اقل منه من جزء لزم اما تساويهما او قطع
السريع في آن وسكت في آخر فلزم ان يكون البطؤ لاجل تخلل السكنات وقد ابطل
فاذاً الرابع الجسم الذي اجزاؤه وتر وكان ظله مثلا في بعض الاوقات كان
مثلا من الظل ظل الصغير فيكون للاجزاء التي هي وتر نصف فينتصف المتوسط فيلزم

ويلزم الانقسام

كذا نسخه

الانقسام وهو المطلوب هذا برهان اقليدس ان كل خط يمكن تنصيفه فالخط
الذي يكون اجزاؤه وترا يمكن تنصيفه فينقسم الجزء المتوسط فيلزم الانقسام
الخامس اذا فرضنا خطا مركبا من ثلاثة اجزاء على احد طرفيه جزء وتحرك الخط الى
اليمين والجزء الى اليسار فان انتقل الجزء الى ما فوق الثاني يلزم ان لا يكون الجزء قد تحرك
وقد فرض انه متحرك هذا خلف وان انتقل الجزء الى ما فوق الثالث فقد قطع الجزء
جزئين حين قطع الخط جزءا واحدا فينقسم الزمان والحركة والمسافة اما الزمان فلان
الزمان الذي قطع ما تحته جزءا قطع الجزء جزئين فالزمان الذي قطع الجزء جزءا نصف
ذلك الزمان واما الحركة فلان حركة الجزء مسافة جزء نصف حركة جزئين واما المسافة
فلانه يلزم من انقسام الزمان والحركة انقسام المسافة للتطابق السادس كل جزء
اما كرة او غيرها لانه ان احاط به حد واحد فهو كرة والا فغيرها فان كرة فاذا نظم
باجزاء اخرى وقعت بينها فرج لانا نشاهد بالقرص ان الكرات المنضودة بعضها
مع بعض تقع بينها فرج ولا يسع تلك الفرج اجزاء مثل الاجزاء المنضودة بعضها مع
بعض فيسع اقل منها فيلزم الانقسام ولانه اذا وقعت بينها فرج فلا يكون
ملاقاة الاجزاء المنضودة بعضها مع بعض بالاسر فيلزم الانقسام ضرورة الملاقاة
ببعض لا بالاسر وان كان الجزء غير كرة اي يحيط به اكثر من حد واحد كان في الجزء زوايا
فينقسم الجزء لان كلا منها اقل من الجزء السابع اذا دارت الرحى فلما قطع الطوق
العظيم البعيد من مركز الرحى جزءا فالطوق الصغير القريب من مركز
الرحى اما ان يقطع اقل من جزء فينقسم الجزء وهو المطلوب او يقطع جزءا تاما
فيتساوى حركة الطوق الصغير والطوق العظيم في السرعة والبطؤ وهو
محال بالضرورة فانه يلزم منه ان يكون حين ما دار الطوق العظيم دورة دار
الطوق الصغير دورة وزيادة عليها وهو خلاف المحسوس او يقطع الصغير
تارة جزءا ويسكن اخرى فيتفكك الرحى وكذلك الفرجار ذو الشعب الثلاث
اذا اثبت شعبة منها ودار الشعبتان الاخريان يلزم انقسام الجزء او تفكك الشعبتين

فيه بحث لان الجزء الثاني انتقل الى حيز الجزء الاول ولو كان الجزء انتقل الى ما فوق الثاني صح

لانه متحيز وكل متحيز مساحة وكل مساحة متشكل فالجزء متشكل وكل متشكل صح نعلم

فيتفكك اجزاءه

في الحركة او التفكك والاجتماع باطل باطلا لان فتعين الانقسام **قوله**
ثم قالوا فالجسم متصل في نفسه **اقول** ثم قال الحكماء لما ثبت كون امتناع الجسم
مؤلفا من اجزاء لا تتجزى متناهية او غير متناهية لزم ان يكون الجسم متصلا
في نفسه كما هو عند الحس فان الحس يحكم باتصال الجسم واثبات المفاصل امر عقلي
غير محسوس فاذا بطل كون الاجزاء حاصلة بالفعل ثبت كون الجسم متصلا
في نفس الامر كما هو متصل في الحس لكن ليس مما لا ينقسم بل هو يقبل الانقسامات
بوجه من الوجوه اما بفك وقطع واما بوهم وفرض فاذا لم يكن تاليف
الجسم من اجزاء لا تقبل القسمة وجب ان يكون احد وجوه هذه القسمة لا سيما
الوهمية والفرضية لا تقف الى غير النهاية فيقبل الجسم الذي هو متصل انقسامات
لا نهاية لها والقابل للانقسامات ليس الاتصال لان الاتصال ينعدم عند
الانقسامات والقابل للانقسامات يجب ان يبقى مع الانقسامات لان القابل
يجب ان يبقى مع المقبول لان القابل للشيء للمقبول موصوف بالمقبول ويجب
بقاء الموصوف عند بقاء الصفة فالقابل للانقسامات شيء آخر غير الاتصال
يقبل الاتصال والانفصال ويسمى ذلك الشيء القابل للاتصال والانفصال
هيولى ومادة ويسمى الاتصال صورة ثم قال المصنف واعلم ان دليل الفريقين
يمنع الانقسام العقلي ويوجب القسمة الوهمية فان دليل المتكلمين يمنع القسمة
العقلية ودليل الحكماء يوجب القسمة الوهمية وتدعي الحكماء اثبات
القسمة الوهمية فان المتكلمين زعموا ان تلك الاجزاء لا تقبل الانقسام لا كسرا
ولا قطعا ولا وهما ولا فرضا ثم قال المص لا يبطل القسمة الوهمية مستندا
الى جواز القسمة الانفكاكية لان الاجزاء المفروضة للجسم متماثلة فان القسمة
بانواعها اي الكسر والقطع والوهم والفرض تحدث في المقسوم اثنينية
تساوي طباع كل واحد من الاثنين طباع الآخر وطباع الخارج الموافق
في النوع فيصح بين كل اثنين منها ما يصح بين اثنين آخرين فيصح بين المتباينين

من الاتصال الرابع للاثنينية الانفكاكية ما يصح بين المتصلين وبالعكس
اي يصح بين المتصلين من الانفكاك الرابع ما يصح بين المتباينين فيلزم جواز
القسمة الانفكاكية لانا نقول انما يلزم ذلك لو كانت الاجزاء المفروضة متماثلة
وهو ممنوع لجواز ان يكون تلك الاجزاء متخصصة بتشخصات بعضها عن
بعض ولقائل ان يقول الاستدلال من حيث هو استدلال طبيعة نوعية يحصل
فلا يختلف مقتضاها في الافراد فاستدلال البسيط الواحد الذي ينقسم
وهما لا فكا كاستدلال المجموع الحاصل من ذلك البسيط ومن بسيط آخر يقارنه
فيقتضي كل منهما ما يقتضي الآخر ويلزم المطلوب واما كون الاجزاء متخصصة
بتشخصات عائقة عن الانفكاك فهو مسلم لكنه عائق خارج عن طبيعة الاتصال
وهم يجوزون امتناع الانفكاك بسبب عائق خارج عن طبيعة الامتداد ثم
قال المص وان سلم اتصال الجسم فلا يجوز ان يقال الاتصال وجود
الجسم والانفصال تعدده والقابل لهما هو الجسم فان الاتصال والانفصال
عرضان متعاقبان على الجسم فذلك الجسم في ذاته ليس بمتصل ولا منفصل حتى
يمكن ان يكون موضوعا للاتصال والانفصال ولقائل ان يقول اذا ثبت
ان الجسم متصل في نفسه لا يكون الاتصال اي الامتداد عرضا حالا في
الجسم بل يكون الامتداد مقوم الجسم **قوله** فروع ثلاثة **اقول**
فرع على تركب الجسم من الهيولى والصورة فروعا اربعة الاول ان الصورة
لا تنفك عن الهيولى الثاني ان الهيولى لا ينفك عن الصورة الثالث
في كيفية تعلق احديهما بالاخرى الرابع في اثبات الصورة النوعية الفرع
الاول قالت الحكماء الصورة لا تنفك عن الهيولى لوجهين احدهما ان
الصورة لا تنفك عن التناهي والتشكل لان الصورة متناهية لتناهي
الابعاد فلا تنفك عن التناهي وكل ما لا ينفك عن التناهي لا ينفك عن الشكل
لان الشكل هو هيئة شيء يحيط به نهاية واحدة او اكثر من واحدة من جهة
احاطتها فالشيء المتناهي لا بد ان يكون ذا شكل والصورة متناهية فهي ذات

ذات شكل فالصورة لا تنفك عن التناهي والتشكل فالموجب للتناهي
والتشكل ليس الجسمية العامة ولا شيئا من لوازمها اذ لو كان الموجب للتناهي
والتشكل الجسمية العامة او شيئا من لوازمها لتساوى الجزء والكل في التناهي
والتشكل واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه لو كان الموجب
لهما الجسمية العامة او شيئا من لوازمها كان كل جزء من الصورة يفرض
بلهما يلزم الكل في التناهي والتشكل واما بطلان اللازم فلانه لو تساوى
جزء الصورة وكلها في التناهي والتشكل فلو فرض اقل قليل من الصورة كان
الموجود منها ما لو فرض اكثر كثير منه وح لا يكون الجزئية ولا الكلية ولا
القلة ولا الكثرة فيمتنع فرض الكلية والجزئية في الاصل كان وضعهما بالفرض
فيستلزم رفعهما وليس الموجب للتناهي والتشكل الفاعل المباين لانه لو كان
الموجب للتناهي والتشكل الفاعل لاستقلت الصورة الجسمية بالانفعال وقبول
الفصل والوصل لان المغايرة بين الاجسام لا يتصور الا بانفصال بعضها
عن بعض والاتصال بعضها ببعض واللازم باطل لما مر من ان قبول
الانفعال والوصل والفصل من لواحق المادة المستلزمة لوجودها فا
لموجب للتناهي والتشكل هو الحامل اي الهيولى بما فيه من الصفات التي هي
استعدادات مختلفة فثبت ان الصورة لا تنفك عن الهيولى وثانيهما ان
الصورة الجسمية قابلة للقسمة الوهمية ابدا وكل ما قبل القسمة الوهمية قبل القسمة
الانفكاكية وكل ما قبل القسمة الانفكاكية فله مادة على ما سبق تقرير هذه
المقدمات الثلث فالجسم لا ينفك عن المادة الفرع الثاني ان الهيولى
لا تنفك عن الصورة الجسمية لوجهين احدهما ان الهيولى لو تجردت عن الصورة
ذات وضع اي يكون بحيث يمكن الاشارة الحسية اليها وانقسمت في جميع
الجهات كانت الهيولى بانفرادها عن الجسمية جسما ذا حجم وهو محال لانه
ح يلزم ان يكون للهيولى هيولى وان لم ينقسم في جميع الجهات كانت الهيولى
نقطة ان لم ينقسم اصلا او خطا ان انقسمت في جهة واحدة وسطحا ان انقسمت

في حيزين واللازم باطل اما النقطة فلانها لا يمكن ان يكون الانحلال
في غيرها والا لكانت جزءا لا يتجزى والهيولى لا يكون حالة في غيرها
فهي ليست بنقطة والخط والسطح والجسم التعليمي فلكونها متصلة الذوات
قابلة للانفصال يكون محتاجا الى الحامل فهي غير الحامل وان تجردت الهيولى
عن الصورة غير ذات وضع فاذا لحقها الصورة تصير ذات وضع مخصوص
في مكان غيره فيترجح الجائز بلا مرجح واما قلنا اذا لحقها الصورة تصير ذات
وضع مخصوص لانه اذا لحقها الصورة فان لم يحصل لها وضع يلزم وجود
الجسم بلا وضع وهو محال ببديهة العقل وان حصل لها جميع الاوضاع
يلزم حصول الجسم الواحد في مواضع متعددة وهذا ايضا محال ببديهة
العقل وان حصل لها بعض وضع ما غير معين يكون محالا ايضا ببديهة
العقل فتعين ان تصير ذات وضع مخصوص واما قلنا بامكان غيره وخلافه لان
ذلك الوضع ليس اولى بها من غيره فكما امكن ذلك الوضع امكن غيره فيترجح
الجائز من غير مرجح وانما قلنا ذلك الوضع ليست اولى بها من غيره لانه لو كان
ذلك الوضع المخصوص اولى بها من غيره فالاولوية اما ان كانت حاصلة
قبل ان لحقها الصورة وهو محال لان الهيولى قبل لحوق الصورة كانت
غير متعلقة بالوضع الذي حصلت فيه مع الصورة فلا يكون هذا الوضع
اولى بها من غيره او كانت الاولوية حاصلة بعد لحوق الصورة بها
بالهيولى وهذا ايضا محال لان الهيولى يتساوى نسبتها الى جميع
الاوضاع التي يقتضيها الصورة التي تلحقها فهي اذا تكون متساوية
النسبة اليها بحسب ذاتها وبحسب الصورة فلا يحصل الاولوية
فثبت ان ذلك الوضع المخصوص ليس اولى بها من غيره لحصولها فيتعين
ترجح الجائز بلا مرجح وهو محال وثانيهما ان الهيولى لو تجردت عن
الصورة الجسمية لكانت موجودة بالفعل وكانت مستعدة للصورة والوا

لا يقتضي قوة وفعلا فيكون للهيولى ما يقتضيه هذه الصورة وما يقتضي هذه
الصورة وما يقتضي هذه الصورة من الهيولى فيكون للهيولى هيولى
الفرع الثالث في كيفية تعلق الهيولى بالصورة اعلم ان كلا من الهيولى
والصورة لا ينفك عن الاخرى بل كل منهما مفتقر الى الاخرى لا على وجه يلزم
الدور فالهيولى تفتقر في بقائها وتحيزها الى الصورة لا من حيث انها هذه
الصورة بل من حيث انها صورة ما لانها لو لم يكن الهيولى مفتقرة في بقائها
وتحيزها الى الصورة لكانت الهيولى موجودة متحيزة بدون الصورة
وهو محال لما سبق والصورة تحتاج الى المادة في تعينها وتشكلها حيث
هي هذه الهيولى احتياج المعلول الى العلة القابلية فان الهيولى في علة قابلة
لتشخص الصورة فان تشخص الصورة وتعينها بالتناهي والتشكل والتناهي
والتشكل والتناهي والتشكل بسبب الهيولى من حيث هي حاملة وقابلة
لها فظهر احتياج كل منهما الى الاخرى لا على وجه الدور الفرع الرابع
في اثبات الصورة النوعية المادة لا تخلو عن صورة اخرى لان المادة لو خلت
عن صورة اخرى لما اختلفت الاجسام في الهيئات والامكنة والكيفيات
من الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والاوضاع الطبيعية وقبول
والتشكل بسهولة وهو اللازم للاجسام الرطبة من العنصريات او امتناع
قبول التفكك والتشكل وهو اللازم ~~للاجسام اليابسة من العنصريات~~
الفلكيات واللازم باطل لتحقق اختلاف الاجسام في هذه الهيئات
والامكنة والكيفيات الملازمة اذ هذه الهيئات والامكنة والكيفيات
محللة غير واجبة لذواتها فهي اذا تجب لعلل تقتضيها ولا يمكن ان تقتضيها
الصورة الجسمية المتشابهة في جميع الاجسام لكونها مختلفة ولا الهيولى لان
القابل للشيء لا يكون فاعلا لما يقبله فعللها اذا امور مختلفة ايضا غير الهيولى
والصورة ويجب ان يكون تلك الامور مقارنة للهيولى والصورة لان القا

او بعسر وهو اللازم للاجسام اليابسة من العنصريات صح

نسبتها الى جميع الاجسام على السواء فيجب ان يكون متعلقة بالهيولى لاقتضائها
ما يتعلق بالامور الانفعالية كسهولة قبول الفصل والوصل وعسرهما فيجب ان
يكون صورا لا اعراضا لان الجسم يمتنع ان يتحصل من غير ان يكون موصوفا
باحد هذه الامور فلو فرض كون المادة خالية عن هذه الصورة لما اختلفت الاجسام
في هذه الصفات ضرورة انتفاء المعلول عند عدم علته واعلم ان بناء هذه الكلمات
اي اثبات الهيولى والصورة الجسمية والنوعية وامتناع انفكاك احديهما عن
الاخرى على نفي الفاعل المختار والحق ثبوت الفاعل المختار وعلى تقدير ثبوت
الفاعل المختار جاز وجود كل من الهيولى والصورة بدون الاخرى وجاز
اختلاف الاجسام في الهيئات والامكنة والكيفيات والاوضاع من غير الصورة
النوعية ومع القول بنفي الفاعل المختار فللمعترض ان يعترض على كل من هذه
المطالب اما على الوجه الاول من الوجهين اللذين ذكرهما في بيان امتناع
انفكاك الصورة الجسمية عن الهيولى فان يجوز انفعال الصورة الجسمية
بنفسها من غير هيولى لها بان يقول الموجب للتناهي والتشكل هو الفاعل
المباين قوله لو كان الموجب للتناهي والتشكل الفاعل لاستلزم الصورة
الجسمية بلا انفعال واللازم باطل قلنا لا نسلم بطلان اللازم فانه يجوز
انفعال الصورة الجسمية بنفسها من غير هيولى لها فان كون الجسم قابلا
للتناهي والتشكل لا يقتضي كونه قابلا للفصل والوصل فان الاشكال
قد تختلف من غير انفصال الجسم كاشكال الشمعة المتبدلة بحسب التشكلات المختلفة
ولقائل ان يقول التناهي والتشكل في الاجسام لا يتصور الا باتصال بعضها
بالبعض وانفصال بعضها عن البعض والاتصال والانفصال لا يتحقق
بدون الحامل واما على الوجه الثاني فللمعترض ان يمنع عدم استلزام قبول
القسمة الوهمية القسمة الانفكاكية لما مر ولقائل ان يقول الجواب عن المنع
ايضا قد مر واما على الوجه الاول من الوجهين الدالين على امتناع انفكاك

قبوله

الهيولى عن الصورة فللمعترض ان يقول اقتضاء المادة المجردة وضعا معينا بشرط اقتران الصورة بها باطل اذ يقال لم لا يجوز ان الهيولى ان تجردت عن الصورة عن حركات ووضع فاذا لحقتها الصورة وصارت ذات وضع مخصوص مع امكان غيره ترجح الجائز من غير مرجح وانما يلزم ذلك لو كان الموجب للوضع المخصوص الهيولى فقط واما اذا كان المقتضي للوضع المعين المادة المجردة بشرط اقتران الصورة بها بان يكون الهيولى في حال تجردها متصفة باوصاف متعاقبة يصح احدها تخصصها باحد الاوضاع الممكنة بعد حصول الصورة فيها لم يلزم ترجح الجائز بلا مرجح وللقائل ان يقول الهيولى الموصوفة بتلك الاوصاف ان تخصصت بوضع فهي غير مجردة وان لم تخصص فنسبتها مع الاوصاف الى جميع الاوضاع واحدة فيلزم ترجح الجائز بلا مرجح واما على الوجه الثاني من الوجهين الدالين على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة فللمعترض ان يجوز كون الواحد مبدأ لكثير تقديره ان يقال لم لا يجوز ان يكون الهيولى مبدأ للقوة والفعل على تقدير تجردها عن الصورة ويكون موجودا بالفعل قابلا للصورة فحينئذ يلزم ان يكون الشيء الواحد مبدأ لكثير وما ذكر في بيان عدم جوازه في العلل والمعلولات قد سبق تزييفه على ان مبدأ كون الهيولى بالفعل ليس نفس الهيولى بل مبدأ كونه بالفعل هو الموجد لها واما على الدليل الذي ذكر في اثبات الصورة النوعية فللمعترض ان يطالب الحكماء بما يوجب اختلاف الصورة النوعية فان الاجسام كما اختلفت في الاعراض التي ذكرتموها فقد اختلفت في الصورة التي جعلتموها مبادي تلك الاعراض فلو كان اختصاص الاجسام بتلك الاعراض يوجب ان يكون بصور نوعية لكان اختصاصها بتلك الصور يوجب ان يكون بصور اخرى ثم الكلام فيها كالكلام في الاول فيلزم التسلسل فان قالوا اختصاص الجسم العنصري المعين بالصورة المعينة انما كان لان المادة قبل حدوث تلك الصورة فيها كانت

كانت موصوفة بصورة اخرى لاجلها استعدت المادة لقبول الصورة اللاحقة واما اختصاص الاجسام الفلكية كل بالآخر وكل مادة لا يقبل الا الصورة التي حصلت فيها فللمعترض ان يزعم ان المجعول موجبا لاختصاص الجسم المعين بالصورة المعينة من الاحوال العنصرية السابقة ومن اختلاف المواد الفلكية سبب لاختلاف الاعراض والهيئات فيقال ان الاجسام العنصرية انما اختصت كل واحد منها بالكيفية المعينة لانه كان قبل الاتصاف بتلك الكيفية موصوفا بكيفية اخرى لاجلها استعدت المادة لقبول الكيفية اللاحقة واما الاجسام الفلكية فانما اختص كل واحد منها بالكيفية المعينة لان مادته لا تقبل الا تلك الكيفية وسقط الحاجة الى اثبات هذه الصورة وللقائل ان يقول ليس للمعترض ان يطالبهم بما يوجب اختلاف الصور النوعية لان الصورة النوعية تحصل الجسم بها نوعا ويمتنع ان يحصل الجسم من غير ان يتقوم باحد هذه الصور والاعراض المذكورة تختص بالجسم المعين بعد تخصصه بالصورة النوعية ما يقتضيه الاعراض المذكورة من الاستناد الى ما هو مقارن للجسم بل يبقى استناده الى الفاعل المفارق قوله الثالث في اقسامه اقول

المبحث الثالث في اقسام الجسم الاجسام اما بسائط او مركبات وذلك لانها اما ان لا يكون فيها تركيب قوى وطبائع او فيها تركيب قوى وطبائع فان لم يكن فيها تركيب قوى وطبائع فهي البسائط كالماء والهواء وان كان فيها تركيب قوى وطبائع فهي المركبات كالنبات والحيوان والبسائط تكون كرية الشكل والكرة جسم يحيط به سطح واحد في داخله نقطة يكون الخطوط المخرجة منها اليه في جميع الجوانب متساوية والشكل الذي يقتضيه البسيط بالطبع هو الكرة لان المقتضي للشكل هو طبيعته وهي واحدة وقابله هو الجسم البسيط وهو ايضا واحد وتأثير الفاعل الواحد في القابل الواحد لا يكون مختلفا فيجب ان يكون كريا والا لاختلفت هيئاته والطبيعة

الواحد في القابل الواحد لا يقتضي هيآت مختلفة وتسمى البسايط الى فلكيات
وعناصر والفلكيات اما افلاك واما كواكب وطريق اثبات الافلاك الا
ستدلال بالحركات الموجوده بالرصد بعد تقرير الاصول الحكمية وهي استناد
كل حركة الى جسم يتحرك بالذات ويتحرك ما يحتوي عليه بالعرض ووجوب الاتصال
في الحركات الفلكية المستديرة البسيطة ووجوب التشابه فيها وامتناع الخرق
والالتيام على اجرامها والطريق الى معرفة وجود الكواكب هو المشاهدة
لا غير والافلاك الكلية الثابتة فيها الارصاد على الوجه الذي اثبتها المتاخرون
تسعة يحيط بعضها ببعض بحيث يماس مقعر الحاوي محدب المحوي ومركز الجميع
مركز الارض واعلاها غير مكوكب يحيط بالثمانية الباقية يحرك الكل بالحركة اليومية
يسمى الفلك الاعظم والفلك الاطلس والعرش المجيد والجسم المحيط بساير
الاجسام المحدد للجهات ويدل عليه وجوه الاول ان الاجسام متناهية
لما سنذكره فيكون ثم جسم هو نهاية الاجسام والجسم الذي هو نهاية الاجسام
يجب ان يكون محيطا بالكل والا يلزم الخلا او اللاتناهي على تقدير التساوي
الثاني الجهة موجودة ذات وضع لانها مشار اليها اشارة حسية و
مقصد للمتحرك بالوصول اليه يكون موجودا غير مجرد اي ذو وضع فا
لجهة موجوده غير مجرده عن المادة اي تكون ذات وضع قوله بالوصول
اليه اشارة الى جواب دخل مقدر توجيهه ان يقال لا نسلم ان كل ما هو
مقصد للمتحرك يجب ان يكون موجودا فان البياض مقصد للمتحرك من السواد
اليه وليس بموجود تقرير الجواب ان كل ما هو مقصد للمتحرك بالوصول اليه
لا بتحصيله يكون موجودا والمتحرك من السواد الى البياض مقصده تحصيل
البياض لا الوصول اليه والجهة ليست بجسم لان الجهة ليست بمنقسمة
وكل جسم منقسم وانما قلنا الجهة ليست بمنقسمة لانها لو كانت منقسمة
فاذا وصل المتحرك الى ما يلي منهما اقرب الجزئين من المتحرك فان و

فهو الجهة لا ما بعده فما فرضناه جهة جزؤه جهة لا هو وان لم يقف فلا يخ
اما ان يتحرك عن الجهة فكذلك اي ما وصل اليه هو الجهة لا جزء الجهة واما ان يتحرك
الى الجهة فالجهة ما بعده فما فرضناه جهة لا يكون جهة فان قيل القسم غير حاصر
فانه يجوز ان يتحرك في الجهة لا عنها واليها اجيب بان الحركة في الشيء المنقسم
اما عن جهة او الى جهة ويعود القسمان الاولان والشيء الذي وقع فيه الحركة
هو المسافة لا الجهة واذا كانت الجهة موجودة غير مجردة وليست بجسم يكون
جسمانية ثم الجهة على قسمين تتبدل بالفرض مثل اليمين والشمال والقدام
والخلف وقسم لا يتبدل وهو ما يكون بالطبع وهو فوق وسفل والجهات
المتبدلة بالفرض غير متناهية لان الجهة طرف الامتداد ويمكن ان يفرض في
جسم امتدادات غير متناهية ويكون كل طرف منها جهة والحكم بان الجهات
ست مشهور وليس بحق والمحدد للجهتين بالطبع جسم واحد فان
للجهتين بالطبع فوق وسفل لا يتبدلان يتحدد بعينهما ويحددهما
لان الجهة جسمانية غير منقسمة فيكون حدا والحد لا يقوم بنفسه
بل بغيره فيكون ذلك الغير يعينه ويحدده ولما كان الجهات وضع يكون
بالفرض وضعها في ذلك المحدد ولا يجوز وضعها في خلاء لامتناع
وجوده ولا في متشابه بان يكون بعض حدوده المفروضة فيه
جهة وبعضها جهة اخرى تخالفها بالطبع فتعين ان يكون شيء يختلف
خارج مما يتشابه وذلك الشيء لا محالة يكون جسما او جسمانيا لوجوب
كونه ذا وضع وعلى التقدير لا بد من الجسم ويجب ان يكون المحدد
للجهتين جسما واحدا اذ لو تعدد فاما ولم يحط البعض بالبعض بل هما
جسمان متباينان في الوضع يتحدد القرب بهما دون البعد فان كل
واحد من الجسمين لا يتحدد به الا القرب منه ولا يتحدد البعد عنه
فاذن لا يتحدد الجهتان بكل منهما والمحدد يجب ان يحدد جهتين متساو

تعدد واحاط احدهما بالآخر يكون وقوع المحاط فى التحديد حشوا واقعا
فى التحديد بالعرض اذ المحيط وحده كاف فى تحديد الجهتين اعنى جهة القرب
المحيط والبعد مركزه الذى هو ابعد حد عن محيطه فتعين ان يكون المحدد
للجهتين جسما واحدا فاما ان يحدده الجهتان من حيث هو واحد اولا
من حيث هو واحد والاول غير ممكن لان الجهتين اللتين بالطبع لحا ان
يكون ناطرفى امتداد والجسم الواحد من حيث هو واحد ان حدد فانما
ما يليه اعنى القرب يمتنع ان يحددهما يقابله اعنى البعد لان البعد عنه ليس بمحدود
فثبت ان المحدد انما يكون جسم واحد لا من حيث هو واحد بل من حيث
ان له مركزا ومحيطا فيتحدد به جهة القرب اعنى فوق المحيط وجهة البعد اعنى
السفل بابعد حد منه وهو المركز وهذان الوجهان يقتضيان ان حسما
محيطا بالكل اما انه هو الفلك التاسع فلا وللجسم المحدد للجهات بسيط
لانه لو كان مركبا من اجسام مختلفة الطباع لصح الانحلال عليه فان كل
جسم مركب من اجسام مختلفة الطباع الانحلال اجزائه التى هى اجسام مختلفة
واسعالها الى احيازها الطبيعية والانحلال الحركة المستقيمة المتوجهة من
جهة الى جهة فالجهة له لا به لانه يجب كون الجهات متحددة على ما الجسم المحدد
عليه فيكون الجهة له لا به فلا يكون المحدد محددا هذا خلف واذا كان المحدد
بسيطا يكون كريا لما عرفت ومن هذا علم ان محدد الجهات ليس بطباعه
ميل مستقيم والا لكان الجهة له لا به فلا يكون المحدد محددا هو التالث
الارصاد تشاهد ان الافلاك والكواكب يتحرك بالحركة اليومية السريعة
من المشرق الى المغرب وحركات اخر متفاوتة فلا بد من جسم محيط بها
ويحركها حركتها اليومية وهذا يدل على فلك تاسع ولا يدل على احاطته
لجميع الاجسام واما الثمانية الباقية فيدل عليها اختلاف حركات الكواكب
وامتناع تحركها بالذات لاستحالة الخرق على الافلاك فحت الفلك الاعظم

يصح

فلك الثوابت المتحرك بالحركة البطيئة من المغرب الى المشرق على قطبين
ومنطقة غير قطبي الفلك الاعظم ومنطقته ويسمى فلك البروج ايضا ثم
فلك زحل ثم فلك المشترى ثم فلك المريخ ثم فلك الشمس على رأى ثم فلك الزهرة
ثم فلك عطارد ثم فلك القمر وهذه السبعة يسمى ممثلات بفلك البروج
وهذه هى الافلاك الكلية واما الافلاك الجزئية فكل فلك من الافلاك
الكلية التى للكواكب السبع السيارة غير الشمس يشتمل على فلك تدوير
غير محيط بالارض وفلك خارج المركز يماس محدبه سطحه على نقطة يسمى
ابعدهما عن مركز الارض ذروة واقربهما اليه حضيضا وفلك خارج
المركز عن مركز الارض محيط بالارض منفصل عن الممثل يتماس محدباهما
ومقعراهما على نقطتين يسمى ابعدهما عن مركز الارض اوجا والاقرب منه
حضيضا واما الشمس فانها يكتفى فيها باحد الفلكين اى خارج المركز
او التدوير من غير رجحان لاحدهما على الآخر لكن بطليموس اثبت
الخارج لها اولى وقد اثبتوا لعطارد فلكا آخر ايضا خارج المركز
فلعطارد فلكان خارجا المركز يشتمل الممثل على احدهما اشتمال ساير
الممثلات على امثالها وهو المسمى بالمدير ويشتمل المدير على الآخر
اشتمال الممثل على امثالها وهو المسمى بالحامل لفلك التدوير واثبتوا للقمر
فلكا آخر مشتملا على فلكيه خارج المركز والتدوير ويسمى ذلك الفلك
المايل ومثل الممثل محيط بالمايل ويسمى ممثلا بفلك الجوزهر فيكون جميع الافلاك
اربعة وعشرين عشر منها موافقة المراكز مركز الارض وثمانية خارجة
المركز عن مركز الارض وستة افلاك تداوير يتحرك الفلك الاعلى
بالحركة الاولى اليومية السريعة ويتحرك ما دونه بها ولكل فلك من الافلاك
الباقية حركة خاصة الا الممثلات الست التى فوق القمر فانها لا يتحرك غير
الحركتين المذكورتين واما الكواكب فسبعة منها سيارة كل فى فلك

ويتحرك ما دونه بحركته ويتحرك فلك الثوابت بالحركة الثانية البطيئة
صح

على الترتيب الذي ذكر ومن السيارة خمس متحيرة وهي غير الشمس
والقمر واما الثوابت فغير محصورة وقد رصد منها الف ونيف و
عشرون كوكبا كلها في الفلك الثامن وهو فلك البروج ويمكن ان يكون
في افلاك كثيرة قال المص ولقايل ان يقول ان سلم استحالة الخرق
فلم لا يجوز ان يكون لكل كوكب نطاق منفصل من ثخن فلكه تشبه حلقة يكون
قطر ثخنه مساويا لقطر كوكب يتحرك بنفسه فيتحرك الكوكب او يتحرك النطاق
باعتماد الكواكب على ذلك النطاق وح لا يلزم الخرق ولا ما ذكرتم ومن
اطلع على الهيئة واعتبر الاصول التي بنوا عليها مسايل الهيئة علم ان هذا الاعتراض
ضعيف ساقط قوله وعلى الاول اقول برهان على وجود الافلاك
التسعة الاول ان الافلاك باسرها شفافة اي لا لون لها لانها لو كانت
ملونة لحجبت الابصار عن رؤية ما وراءها لان شان الملون ان يحجب الابصار
عن رؤية ما وراءه واللازم ظاهر الفساد فان الكواكب قد نراها قال فيه
نظر فان الماء والزجاج والبلور لكونها رقيقة ملونة مع انها لا تحجب عن رؤية
ما وراءها وان سلم فلا يتمشى في الفلك الثامن والتاسع لان ما وراء الفلك
التاسع ليس شيئا مرئيا ليستدل به على كونه شفافا والتاسع وان كان
وراء الثامن لكن ليس عليه كوكب ليستدل على كون الثامن شفافا
ولقايل ان يمنع كون الماء والزجاج والبلور التي لا تحجب عن رؤية
ما وراءها ملونة وكونها رقيقة لا يقتضي كونها ملونة فان الرقيق غير منحصر
في الملون فان كل ملون رقيق من غير عكس وان الفلك الثامن والتاسع
لو كانا ملونين لكانا مرئيين واللازم باطل فالملزوم مثله والافلاك
باسرها لا حارة ولا باردة اذ لو كانت حارة او باردة لكانت في غاية
الحرارة والبرودة فان الطبيعة لما اقتضت شيئا ولم يكن لها عايق حصل
ذلك الشيء على اتم ما يمكن واذا كان كذلك استولى الحر او البرد على عالم العناصر

بسبب مجاورتها لها واللازم باطل فالملزوم مثله وهذا الاستدلال
ضعيف فان الحرارة انواع متخالفة بالحقيقة يصدق عليها الحرارة بالتشكيك
فيجوز ان يكون طبايع الافلاك اقتضت نوعا او انواعا لا يكون في غاية
الشدة وكذلك البرودة وعلى تقدير ان يكون الحرارة والبرودة فيها في
غاية الشدة لا يلزم استيلاء الحرارة او البرودة على عالم العناصر لجواز
ان لا يكون لها تاثير الحرارة او البرودة فيما هو ادنى منها والا وان
يقال الافلاك باسرها لا حارة ولا باردة ولا موصوفة بما ينتمي اليها
والاركان فيها مثل صاعدا او هابطا فيكون قابلة للحركة المستقيمة وليس
كذلك للساكنين والافلاك باسرها لا خفيفة ولا ثقيلة لا مطلقة
ولا مضافة والاركان قابلة للحركة المستقيمة والافلاك باسرها لا
رطبة ولا يابسة والاركان قابلة لسهولة التشكل والالتصاق وتحيرها
لا يتم الا بالحركة المستقيمة لانها تستلزم قبول الخرق والالتيام و
الانفصال والاتصال المستلزم للحركة المستقيمة والافلاك باسرها
غير قابلة للحركة الكمية لا بالتحلل والتكاثف ولا بالنمو والذبول لانه لو زاد
محدب الفلك الفلك المحيط بالكل لزم ان يكون فوقه خلاء وهو محال
ونقصه مثل محدبه في الطبيعة النوعية فيستحيل على مقعره ما استحال
على محدبه واذا لم يتغير مقعره بالزيادة والنقصان امتنع محدب الحاط
بالزيادة والنقصان واللازم التداخل على تقدير الزيادة والخلاء على
تقدير النقصان وكذا امتنع تغير مقعر المحاط بالزيادة والنقصان لان مقعره
مثل محدبه في تمام الماهية وفيه احتمال الفساد والخطا لان امتناع ازدياد
محدب الفلك المحيط بجميع الاجسام لا لذاته بل لعدم الحيز الذي شرط ازدياد
حجمه والنقصان يستلزم التداخل والخلاء ومما يحال ان ليس يستقيم
فانه يجوز الزيادة والنقصان بالتحلل والتكاثف فلم يلزم لا التداخل

مقولة ص

سبيل

لسهولة

فيكون قابلة للحركة المستقيمة لان سهولة التشكل والانفصال وعدمها

تغيرهم

الجسم ولا يلزم من ذلك اشتراك المعقول في الامتناع لان الشرط الذي هو الحيز متحقق ودفع بهذا الاحتمال بان التغير في المقعر بالزيادة صح

ولا الخلاء فالاولى ان يقال ليس بقابله للحركة الكمية المستلزمة للحركة المستقيمة
قوله الثاني انها متحركة اقول الفرع الثاني ان الافلاك متحركة
لان الاجزاء المختلفة في الافلاك متماثلة لان الطبايع التي للاجزاء
المفروضة متحدة لان الافلاك بسايط فلا يقتضي امورا مختلفة فيصح
لكل واحد منها من الوضع والموضع ما حصل للاخر فلا يكون شيء
من الوضع والموضع واجبا من طبايع الاجزاء المفروضة فالنقلة
عنها جايز وتلك النقلة لا يتصور الا بالميل لان الحركة بدون الميل
محال فيجوز ان يكون في طباعها ميل ولما لم يكن عليها سوى الحركة
المستديرة لم يكن في طباعها الا الميل المستدير فوجب ان يكون في
الافلاك مبدا ميل مستدير بالفعل لان المبدا الميل الطباعي من
مقومات الافلاك ويمتنع ان يكون المقوم للجسم بالقوة عند حصول
الجسم بالفعل ووجود مبدا الميل المستدير في الجسم البسيط دال
على انه يمتنع ان يصدر عنه عايق عن ذلك الميل بحسب الطبع والعايق
الخارجي ايضا ممتنع اذ لا عايق عن الحركة المستديرة من خارج الا
ذو ميل مستقيم او ميل مركب يمتنع وجوده عند الاجرام السماوية
ووجود مبدا الميل بالفعل وعدم العايق يدلان على وجود الميل
بالفعل ففيها ميل مستدير بالفعل بحسب الطبع فهي متحركة بالاستدارة
وايضا لو بقي كل جزء من اجزاء الفلك على وضع معين في حيز معين
من اجزاء حيز الكل مع جواز وضع اخر وحيز اخر غيره لزم الترجيح
بلا مرجح لان الاجزاء المفروضة متماثلة في تمام الحقيقة واللازم باطل فلا
يبقى كل جزء من اجزاء الفلك على وضع معين وفي حيز معين فهي متحركة
بالحركة المستديرة قال المصنف وهذان الوجهان الدالان على ان
الافلاك متحركة بالاستدارة منقوضان بالعناصر لان الاجزاء المفروضة

المعترضة
المفروضة

متماثلة والعناصر غير متحركة بالاستدارة ولقائل ان يقول
العناصر فيها مبدا ميل مستقيم بالطبع فيمتنع ان يكون فيها مبدا ميل مستدير
ميل مستقيم وفي طباعه ما يعوقه عن ذلك بخلاف الافلاك فان
الحركة المستقيمة منها ممتنعة فلم يكن في طباعها ما يمنع الميل المستدير
قوله واما الكواكب فهي اجسام اقول واما الكواكب فهي اجسام
بسيطة شفافة كرية مركوزة في الافلاك مضيئة بالذات الا القمر فانه
يستفيد الضوء من الشمس ويشهد له تفاوت نوره بحسب قربه من
الشمس وبعده عنها لا يقال فلعل القمر كرة يضيء احد وجهيها
ويظلم الوجه الاخر ويتحرك على مركزه حركة تساوي حركة فلك القمر بحيث
يكون عند الاجتماع وجهه المضيء بتمامه الى الشمس والمظلم بتمامه الينا
فاذا تحرك فلك القمر تحرك هذه الكرة ايضا حركة تساوي حركة الفلك
فيظهر لنا طرف من الوجه المضيء ويزول بهذا القدر مقابله الوجه
المظلم من الطرف الاخر عنا ففي كل يوم يزداد ظهور الوجه المضيء حتى
يتم حركة الفلك نصف دورة ايضا حركة تلك الكرة نصف دورة وذلك
عند الاستقبال فيظهر الوجه المضيء بتمامه لنا فهي ضياء بدرا واذا
احتمل هذا لم يحصل الجزم بان نور القمر مستفاد من الشمس لانا نقول
الخسوف يكذب هذا الاحتمال لان الخسوف انما هو عند الاستقبال
وعند الاستقبال وجه المضيء بتمامه الينا فلحيلولة الارض بينه وبين
الشمس لا يستضيء الخسوف قوله العناصر اقول واما العناصر
فاربعة النار والهوا والارض والماء وذلك لانها اما ان يتحرك عن
المركز او الى المركز والاول اما ان يطلب مقعر فلك القمر اولا
والاول هو النار والثاني هو الهوا والثاني اي الذي يتحرك
الى المركز اما ان يطلب المركز اولا والاول هو الارض والثاني

ميل مستدير لامتناع ان يكون البسيط في طباعه مبداءا م
فيتم

هو الماء فالنار خفيف مطلق جاريا بين يحدبه مما تحت فلك القمر
اما انها خفيف مطلق فلانه يطلب بالطبع ان يكون فوق العناصر
واما حرارة النار فظاهرة محسوسة فان النار التي عندنا مخالطة بما
يتكيف بالبرودة ومع هذا حرارتها محسوسة فالنار الصرفة بالطريق
الاولى واما يبوستها فالذي يدل عليها انها مفنية للرطوبة عن مادة
الجسم المجاور لها وفيه نظر اذ يجوز ان يكون افناء الرطوبة للتلطيف
والتصعيد لا لانها يابسة في نفسها وقيل انها رطبة لانها سهلة
القبول للتشكل سهلة الترك له وفيه نظر لان التي يكون كذلك هي النار
التي عندنا فجاز ان يكون كذلك بسبب اجزاء هوائية لها ويحتمل ان
يكون النار البسيطة فيها يبس اذا قيست الى الهوا واستدل الشيخ
الرئيس في الاشارات على يبوسة النار بالصاعقة فان النار اذا
خمدت وفارقها سخونتها تكون منها اجسام صلبة ارضية تتعقد في
السحاب الصاعق فتولد الاجسام من النار بعد خمودها وسخنتها
وتهاجها ومفارقة سخونتها عنها يدل على انها يابسة وهذا انما
يستقيم لو تولد الصاعقة اعني الاجسام الصلبة الارضية التي تعقد فيها
السحاب من النار لكن فيه نظر فان الشيخ قال في بعض قوله ان الصاعقة
يتولد من الادخنة ولا يخفى المتصعدة من الارض المحتبسة في السحاب والنار
شفافة لانها لم يكن ساترة لما وراءها من الكواكب وايضا النار عندنا
كلما كانت اقوى كان تلونها اقل وكذلك اصول الشعل وحيث النار
قوية هي شفافة لا يقع لها ظل ومكانها الطبيعي ان تكون فوق الهوا بان تكون
شاملة للهوا مشتملة لمقعر فلك القمر والهوا خفيف مضاف اي يتحرك الى جهة
الفوق ولا ينتهي الى مقعر فلك القمر حار رطب اما حرارته فبالنسبة
الى الما واما بالنسبة الى النار فلا يكون شديدة كحرارة النار والذي يدل

انهار
النار نخ
مخالطة
فتولد نخ
المصعد

116

على ان الهوا بالنسبة الى الماء حار ان الما اذا اشتد به بصيرورته بخارا اداخص
والطف ولم يكن اسخن من الما لم يكن اخف والطف منه والهوا المجاور
لابداننا انما نحس ببرودته لانه ممتزج بابخرة اختلطت من الما واما
رطوبة الهوا وهو اذو كيفية يقبل بسببها الشكل والترك بسهولة
فظاهرة وهو مشمول لمقعر النار شامل للما والارض والارض ثقيل
مطلق اي يتحرك الى المركز بحيث يكون مركزها منطبقا على مركز العالم باردة
يابسة اما يبوستها فظاهرة واما برودتها فلانها لو خليت وطباعها
ولم تسخن بسبب غريب ظهر عنها برد محسوس ومكانها الوسط بحيث
ينطبق مركزها على مركز العالم والما ثقيل مضاف اي يتحرك الى المركز ولا ينتهي
اليه بارد رطب وهو ظاهر والما محيط بثلثة ارباع الارض وكان
حقه ان يحيط بالارض الا انه لما حصل في بعض جوانب الارض تلال
ووهاد بسبب الاوضاع والاتصالات الفلكية سال الما الى الاغوار
وانكشفت المواضع المرتفعة فصار الما والارض بمنزلة كرة واحدة و
ذلك حكمة من الله ورحمة منه ليكون منشا للنباتات ومسكنا للحيوانات
ثم ان العناصر باسرها كاينة وفاسدة ينقلب كل منها الى الاخر بان
يخلع صورة ويلبس اخرى وهو الكون والفساد والانقلاب الى
الملاصق بلا وسط كالانقلاب الما الى الارض فان بعض
مياه العيون يتحجر او كانقلاب الارض الى الما فان الحجر يجعله
اصحاب الحيل اي طلاب الاكسير ماء وذلك بان يصير الحجر ملاحا
اولا اما بالاحراق واما بالسحق ثم يذاب بالما او كانقلاب الهوا ماء
فان الهوا الملاصق للاناء يصير قطرا فان الطاس المكبوب على الجمد
تركبه ندى كلما ازيلت القطرة حدث مرة بعد اخرى ولا يكون ذلك
بالرشح فان الما لا يتصعد بطبعه ولانه لو كان بالرشح لكان من الماء

للام

بالرشح

الحار او لى لا يقبل للرشح والصعود ولا يكون ذلك القطرة الهوا فنزل
الى الطاس لان الهوا اللطيف بالطاس لا يمكن ان يسيل عليها اجزاء كثيرة
من الماء وخصوصا فى الصيف لان الاجزاء المائية لو كانت باقية فى الهواء
لتصاعدت جدا لفرط الحرارة ولا يبقى مجاورة للاناء ولو كانت الاجزاء المائية
باقية فى الهوا لزم ان تفنى تلك الاجزاء اذا تواتر حدوث الندى بعد تنحيه
من الاناء مرة بعد اخرى فينقطع مع كون الاناء بحالته الاولى واما تنقصها
فيكون حدوث كل مرة انقص مما كان قبلها واما ان يتراخى زمن حدوثها فيكون
بين كل حدوثين زمان اطول مما بين حدوثين قبلهما السابقين عن
الاناء وهذا كله على خلاف الواقع فبدل لو اقتصرنا و ... الاناء فسادة
الهوا المحيط بالاناء لزم ان يصير الهوا المحيط بذلك الماء بسبب برودة
الماء وكذلك الهوا المحيط بذلك الى ان يجعل الاجزاء الصالحة والمتباعدة بكذا
فلم يصر الهوا ماء بل حصل الندى الذى يتكون على الاناء اجزاء مائية احب
بان جمع لانا لتصلا نغمر تكيفه بالكيفية الغريبة وعند التكثيف بها كثيفا
وخطه رطبا ولذلك ربما يوجد ذلك فى الرصاص ... المشتمل على المايعات
الحارة اسخن من هذه المايعات فالاناء المذكورة لشدة برودة تيبسه
الهوا المحيط به والماء بسرعة تكيفه بالكيفية الغريبة يحيل الهواء اللطيف به طاهرة
عن برودة الشديد سريعا فلا ييبس الهوا ما دام على سطح الاناء ماء
الماء اذا تحجر به وانفصل الهوا عن السطح عاد الى فساده وكانقلاب الماء هوا
فان الماء المغلى يتحلل منه لاجل تلطف بالغليان وكانقلاب النار هوا كالشعلة
انطفئ تصير هواء فان النار المنفصل عن الشعل لو بقيت لاحرق ما
قابلها على بعض الجوانب فاذا انقلبت هوا وكانقلاب الهوا نارا بالنفخ القوى
فانه عند الحاح النفخ القوى على الكير وسد الطرق التى يدخل فيها الهواء
الحديد يصير الهوا الذى فى الكير نارا رأينا بعد ذلك من فيها شي ولما بقى

الانقلاب بغير وسط يعلم امكان الانقلاب بوسط او وسطين فهذه
الانقلابات دالة على ان الهيولى مشتركة قوله واما المركبات فانها
تخلق قول واما المركبات فانها تخلق من امتزاج هذه الاربع لاستعداد
المزاج هو المعد لحصول صور المركبات من المعادن والنبات والحيوان
بيان ذلك ان المركبات ثلاثة ذو صورة لا نفس لها يسمى معدنيا وذو
صورة ذو نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل لا حس ولا حركة ارادية
لها ويسمى نباتا وذو صورة ذو نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل و
حساسة متحركة بالارادة ويسمى حيوانا وجميع هذه الصور كمالات اول
لى فان الكمال ينقسم الى منوع هو صورة كالانسانية وهو اول كل
الى المادة والى غير منوع هو عرض كالضحك وهو كمال ثان يعرض
للنوع بعد الكمال الاول فهذه الصور كمالات مختلفة الاثار فيصدر من
الحيوان ما يصدر عن النبات ومن النبات ما يصدر من المعدن من غير عكس
وكل واحد من هذه الثلث جنس لانواع لا يحصى بعضها فوق
بعض وكذلك يشتمل كل نوع على اصناف على اشخاص لا تحصى بحيث
لا يتشابه اثنان من الانواع ولا من الاصناف ومن الاشخاص
وليس هذا الاختلاف بسبب الهيولى ولا بسبب الجسمية فانهما
مشتركان ولا بسبب المبدا المفارق فانه احدى الذات متساو
النسبة الى جميع الماديات فهو اذا بسبب امور مختلفة وكامور
المختلفة فى الهيولى هى الصور الاربع النوعية التى للعناصر التى هى
مواد المركبات والاختلاف ليس بسبب هذه الصور انفسها لان
الاختلاف الذى يكون بسببها لا يزيد على اربعة فهو اذا بحسب
احوالها فى التركيب وفيما يعرض بعد التركيب من الامزجة فان
التركيب مختلف باختلاف مقادير هذه العناصر غير متناه كما

الارض والماء والهواء والنار بامزجة مختلفة معدة لخلق مختلف ومن المعادن والنباتات والحيوان والدليل على ان المركبات مخلوقة من امتزاج هذه الاربعة ...

كان امكان التركيب غير متناه فكان امكان الامزجة غير متناه وتلك
الاختلافات الواقعة في الامزجة هي اسباب تنوع الخلق متخالفة وهي
المعادن والنبات والحيوان اجناسها وانواعها واصنافها وا
شخاصها والمزاج هي الكيفية المتشابهة المتوسطة الحاصلة من تفاعل البسائط
بعضها في بعض بان تصغر اجزاؤها فتختلط فيستحيل في كيفياتها المتضادة
المنبعثة عن قواها بان يفعل كل بكيفيته في مادة الاخرى بحيث يكسر كل منها سورة
الاخرى فيستحيل في كيفياتها فيحدث منها كيفية متشابهة في الكل متوسطة
توسطا ما ولم تفسد صور البسائط والعناصر اذا امتزجت وتفاعلت
فلا يمكن ان ينفعل كل واحد منها في الآخر من حيث ينفعل عنه لان فعل
كل منهما ان كان مع انفعاله لزم ان يكون الشيء الواحد بالنسبة الى الآخر
غالبا ومغلوبا معا وان فعل في الآخر متقدما على انفعاله عنه يلزم
ان يصير الآخر المغلوب غالبا عليه وان كان بعد انفعاله عنه يلزم ان
يكون غالبا بعد ما كان مغلوبا فاذا لابد وان يكون فعل كل منهما
في الآخر من جهة غير جهة انفعاله ولا يجوز ان يكون من حيث المادة
فاعلا لان المادة من حيث هي مادة قابلة والقابل من حيث هو
قابل لا يكون فاعلا ولا يجوز ان يكون الفاعل هو الصورة و
الكيفية هي المنكسرة لان الصورة انما يكسر بواسطة الكيفية فيلزم ان يكون
الكاسر منكسرا والمنكسر كاسرا والشيء في حالة واحدة غالبا مغلوبا
كاسرا منكسرا لان مجموع الصورة والكيفية يكون كاسرا والمجموع
ايضا يكون منكسرا والحق ان الفاعل هو الكيفية والمنفعل المادة
ولذلك تحصل الكيفية المتوسطة بين الحار والبارد اذا امتزجا من غير
حصول صورة تبين منهما ولا يلزم محال وقوله المتشابهة اي يكون تلك
الكيفية متشابهة في جميع اجزاء العناصر وقوله المتوسطة اي الكيفية

المتشابهة متوسطة بين كيفيات البسائط قوله الرابع في حدوث الاجسام
اقول المبحث الرابع في حدوث الاجسام اختلف اهل العالم في حدوث الاجسام
والوجوه المحتملة بحسب الفرض اربع لانها اما ان يكون محدث الذات والصفات او
قديم الذات والصفات او قديم الذات محدث الصفات او محدث
الذات قديم الصفات وهذا الاحتمال الرابع مما لم يقل به عاقل واما الاحتمالات
الثلث فقد قال بكل منها قوم اما الاول فقد قال به المسلمون والنصارى واليهود
والمجوس فانهم قالوا الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها واما الثاني فهو قول
ارسطاطاليس وثاوفرطس وثامسطيوس وبرقلس ومن المتاخرين ابي
نصر الفارابي وابي علي بن سينا فانهم قالوا الافلاك قديمة بذواتها وصفاتها
المعينة كالمقدار والشكل وما يجري مجريهما من الامور القارة اللازمة سوى الحركات
والاوضاع فان كل واحد منها حادث ومسبوق بآخر لا الى اول والعناصر
قديمة بموادها لا بحسب تشخصها وصورها الجسمية قديمة بنوعها وصورها النوعية
قديمة بجنسها اي كان قبل كل صورة صورة اخرى لا الى اول لها واما الثالث
فهو قول الفلاسفة الذين كانوا قبل ارسطاطاليس كثاليس وانكساغورس
وفيثاغورس وسقراط وقول جميع الثنوية كالمانوية والديصانية والمرقونية
والماهانية فانهم قالوا الاجسام كلها قديمة بذواتها محدثة بصورها الجسمية
والنوعية وصفاتها ثم هؤلاء اختلفوا في تلك الذوات فافترقوا فرقتين
ثم من قال زعموا ان تلك المادة جسم ثم زعم ثاليس انه الماء لانه قابل لكل صورة ثم
حصل الارض منها بالتكثيف والانجماد والنار والهواء بالتلطيف فان
الماء اذا لطف صار هواء وتكونت النار من صفوة لطافة والسماء تكونت من دخان
النار ويقال ان ثاليس اخذه من التوراة لانه جاء في السفر الاول منها ان
الله تعالى خلق جوهرا ثم نظر اليه نظر الهيبة فذابت اجزاؤه فصارت ماء ثم ارتفع منه
بخار كالدخان فخلق منه السموات وظهر على وجه الماء زبد فخلق منه الارض ثم ارساها

١٢٨

الجبال نقل صاحب الملل والنحل عن ثاليس الملطي انه قال ان المبدأ الاول ابدع
العنصر الذي فيه صور الموجودات والمعدومات كلها فانبعث من كل صورة
موجودة في العالم على المثال الذي في العنصر الاول فمحل الصور ومنبع الموجودات
هو ذات العنصر وما من موجود في العالم العقلي والعالم الحسي الاول في
ذات العنصر صورة ومثال عنه قال ومن المعقول العامة ان صور المعدومات
في ذات المبدأ الاول لا بل هي في مبدعه وهو تعالى بوحدانيته ان يوصف بما
يوصف به مبدعه ثم قال ومن العجب انه نقل عنه ان المبدع الاول هو الماء
منه ابدع الجواهر كلها من السماء والارض وما بينهما فذكر ان من جموده تكونت
الارض ومن انحلاله تكون الهواء ومن صفو الهواء تكونت النار ومن
الدخان والابخرة تكونت السماء ومن الاشتعال الحاصل من الاثير تكونت
الكواكب فدارت حول المركز دوران المسبب على سببه بالشوق
الحاصل فيها اليه ثم قال وكان ثاليس الملطي انما تلقى مذهبه من المشكاة
النبوية يعني ما نقل من التورية وقال اخرون كان الاصل ارضا فحصل
الباقي من الارض بالتلطيف وزعم انكسيمانس انه الهواء وتكون من
لطافته النار ومن كثافته الارض والماء وزعم ابو قليطس انه النار وتكون
الاشياء عنها بالتكاثف والبيان من الدخان وقال اخرون انه البخار
وتكون الهواء والنار عنه بالتلطيف والماء والارض بالتكثيف وزعم
انكساغورس انه الخليط الذي لا نهاية له وهو اجسام غير متناهية
وفيه من كل جنس اجزاء صغار مثلا فيه اجزاء على طبيعة الخبز واجزاء على طبيعة
اللحم وتلك الاجزاء متفرقة متحركة فمهما اجتمع من تلك الاجزاء كثيرة متماثلة
التأمت وصارت جسما وهذا القائل يبني على هذا المذهب انكار المزاج
والاستحالة وقال بالكمون والبروز وزعم بعض هؤلاء ان ذلك الخليط
كان ساكنا في الازل ثم ان الله تعالى حركه فتكون منه هذا العالم وزعم ديمقراطيس

وقال

انكسيمانس

119

ان اصل العالم اجزاء كثيرة كرية الشكل قابلة للقسمة الوهمية دون
الفكية متحركة لذاتها حركات دائمة ثم اتفق في تلك الاجزاء ان
تصادمت على وجه خاص فحصل من تصادمها على ذلك الوجه هذا العالم
على هذا الشكل فحدثت السموات والعناصر ثم حدث من الحركات السماوية
امتزاجات هذه العناصر ومنها هذه المركبات وزعمت الثنوية ان اصل العالم
ليس بجسم بل هو قديمان النور والظلمة الاولى الحرنانية وهم الذين اثبتوا القدماء الخمسة
الباري والنفس والهيولى والدهر والخلاء فقالوا الباري هو تام العلم والحكمة
لا يعرض له سهو ولا غفلة ويفيض عنه العقل كفيض النور عن القرص وهو
يعلم الاشياء علما تاما واما النفس فانه تفيض عنه الحياة كفيض النور عن
الشمس لكنها جاهلة لا تعلم الاشياء ما لم تمارسها وكان الباري تعالى عالما
بان النفس تميل الى التعلق بالهيولى وتعشقها وتطلب اللذة الجسمية وتكره
مفارقة الاجسام وتنسى نفسها ولما كان من شأن الباري تعالى الحكمة التامة
عمد الى الهيولى بعد تعلق النفس بها وركبها ضروبا من التراكيب مثل السموات
والعناصر وركب اجسام الحيوانات على الوجه الاكمل والذي بقي فيها
من الفساد فذلك لانه لا يمكن ازالته ثم انه تعالى افاض على النفس عقلا وادراكا
وصار ذلك سببا لتذكرها عالمها وسببا لعلمها بانها ما دامت في العالم
الهيولاني لا تنفك عن الالام واذا عرفت النفس ذلك وعرفت ان لها في عالمها
اللذات الخالية عن الالام اشتاقت الى ذلك العالم وعرجت بعد المفارقة وبقيت
هناك ابد الاباد في نهاية البهجة والسعادة الفرقة الثالثة اصحاب فيثاغورس
وهم الذين قالوا المبادى هي الاعداد المتولدة عن الوحدات قالوا لان
قوام المركبات بالبسائط وهي امور كل واحد منها واحد في نفسه ثم تلك الامور
اما ان يكون لها ماهيات وراء كونها وحدات او لا يكون فان كان الاول
كانت مركبة لانه هناك تلك الماهية مع تلك الوحدة وكلامنا ليس في المركبات

النور والظلمة الفرقة الثانية
الذين قالوا ان اصل العالم صح

الشمس

السوس
الطبيعة صح

بل في مباديها وان كان الثاني كان مجرد وحدات وهي لابد وان يكون مستقلا
بانفسها والا لكانت مفتقرة الى الغير فيكون ذلك الغير اقدم منها وكلامنا
هنا في المبادي المطلقة هذا خلف فاذن الوحدات امور قائمة بانفسها فان
عرض الوضع للوحدة صارت نقطة فان اجتمع نقطتان حصل الخط
وان اجتمع خطان حصل السطح وان اجتمع سطحان حصل الجسم فظهر ان مبادي
الاجسام الوحدات وتوقف جالينوس في الكل **قوله** لنا وجوه الاول
اقول لما فرغ من تقرير المذاهب شرع في اقامة الحجة على ان الاجسام محدثة
بذواتها وصفاتها وذكر وجوها ثلاثة الاول هو الذي اورده الامام
في تصانيفه تقريره ان الاجسام محدثة لانها لو كانت في الازل لكانت
ساكنة واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة انها لو لم تكن ساكنة
في الازل لكانت متحركة ضرورة انحصار الجسم في انه متحرك او ساكن وذلك
لان الجسم ان كان مستقرا في مكان واحد اكثر من آن واحد فهو الساكن
وان لم يستقر كذلك فهو المتحرك فاذا لم يكن الاجسام ساكنة في الازل كانت
متحركة في الازل اذ الحركة تقتضي المسبوقية بالغير المنافية للازل لان
ماهية الحركة حصول امر بعد فنائه او حصول امر بعد فناء غيره يقتضي
المسبوقية بالغير فماهية الحركة تقتضي المسبوقية بالغير والازل ماهيته
اللامسبوقية بالغير فبين المسبوقية بالغير التي هي لازم الحركة واللامسبوقية بالغير التي
هي لازم الازل منافاة ومنافاة اللازمين ملزوم لمنافاة الملزومين
فبين الحركة والازل منافاة فيمتنع ان يكون الاجسام متحركة في الازل لا
متناع الجمع بين المتنافيين واذا امتنع ان يكون الاجسام متحركة في الازل
تعين ان يكون ساكنة في الازل لضرورة الحصر واما بيان بطلان اللازم
فلان الاجسام لو كانت ساكنة في الازل لم تتحرك ابدا واللازم ظاهر الفساد
فانا نشاهد الحركة في الاجسام الفلكيات والعنصريات ولا جسم الا دني

يكن يمتنع ان يكون متحركا في الازل م

١٢٠

عند الخصم ومن اراد تعميم الدلالة فلا بد من بيان تماثل الاجسام اما الملازمة
فلان الساكن في الازل ان كان سكونه لذاته امتنع انفكاكه فلا يتحرك
ابدا وان لم يكن سكونه لذاته يكون لغيره فذلك الغير الذي يكون للسكون
لابد وان يكون موجبا قديما والا اي لو لم يكن ذلك الغير موجبا لكان مختارا
بالضرورة لا جائز ان يكون مختارا لانه لو كان مختارا لم يكن فعله قديما لا
لان فعل المختار محدث لا يكون قديما فثبت ان سكون الاجسام في الازل
اذا لم يكن لذاتها لكان للموجب ولابد ان يكون الموجب واجبا او
منتهيا الى الواجب لانه لو لم يكن الموجب واجبا او منتهيا الى الواجب
يلزم التسلسل او الدور وهما محالان فتعين ان يكون واجبا او منتهيا
الى الواجب وح يلزم دوام السكون بدوام موجبه الذي هو الواجب
او ما هو منته الى الواجب فلا يزال السكون ابدا فالاجسام لو كانت
في الازل لم تتحرك ابدا واللازم باطل فالملزوم مثله ولما ثبت امتناع
كون الجسم متحركا او ساكنا في الازل ثبت ان الجسم يمتنع ان يكون في الازل
قيل لو امتنع وجود الجسم في الازل لامتنع وجوده مطلقا لاستحالة انقلاب
الممتنع لذاته ممكنا لان ما بالذات يستحيل زواله والا لجاز ان يصير الممتنع
لذاته واجبا والممكن لذاته واجبا او ممتنعا وتجويز ذلك يفضي الى انسداد
باب اثبات الصانع لكن لا يمتنع وجود الجسم مطلقا فلم يمتنع وجود الجسم
في الازل قلنا الممتنع ازلا ليس الممتنع لذاته بل الممتنع ازلا هو الممتنع لامر غير
ذاته كالحادث اليومي فانه ممتنع في الازل ولا يكون ممتنعا لذاته فلا يلزم
من امتناع وجود الجسم في الازل امتناعه مطلقا فان قيل لا نسلم ان
الجسم لو لم يكن متحركا في الازل لكان ساكنا في الازل فان الجسم الحادث حال حدوثه
لا مكان له فلا يكون متحركا ولا ساكنا بيانه ذلك ان الحركة هو انتقال من مكان
الى مكان والسكون هو الاستقرار في المكان الواحد فالحركة والسكون

علم م

نقض

خارج م

فرع الحصول في المكان مستحيل وصف المحدد للجهات بكونه متحركا او بكونه
ساكنا قلنا لا نسلم وجود المحدد للجهات ولئن سلم وجوده فلا نسلم انه لا مكان له
فان المكان هو البعد الموصوف الذي مرة كرة ولمحدد مكان بهذا المعنى ولئن سلم
ان المحدد لا مكان له فلا شك انه ذو وضع ومماسة لما في جوفه فلا يخلو اما ان
يبقى الوضع والمماسة المعينان له او لم يبقيا فان بقي الوضع والمماسة المعينان له فهو
ساكن في الآن وان لم يبق الوضع والمماسة المعينان له فهو متحرك فان تفسير
السكون بقاء الوضع والمماسة المعينين له والحركة ان لا يبقى الوضع والمماسة
المعينان له وعلى هذا لا يتوقف كون المحدد ساكنا او متحركا على حصوله في
مكان قيل له نسلم امتنع ان يكون الجسم في الازل متحركا لكن الحركة يقتضي المسبوقية
بالغير المنافية للازل قلنا الازل ينافي حركة معينة ولا ينافي حركات لا الى اول
قال المصنف ان ماهية الحركة من حيث هي منافية للازل لان الحركة ماهيتها
بحسب نوعها مركبة من امر تقضى ومن امر حصل فاذا ماهيتها متعلقة با
لمسبوقية بالغير وماهية الازل منافية لهذا المعنى فالجمع بينهما محال ولقائل ان يقول
ينبغي التحقيق كونه هنا فيا الحركة وقد فسر بعض المتكلمين الازل بنفي الاولية
وفسر بعضهم باستمرار وجود في ازمنة مقدرة غير متناهية في جانب
الماضي ولا شك ان كل واحد من الحركات لا يكون ازلية على اي تفسير يفسر الازل
اما نوع الحركة فلا يكون منافيا للازل وقد ماهية الحركة بحسب نوعها مركبة
من امر تقضى ومن امر حصل قلنا لا نسلم ان ماهية الحركة مركبة من امر تقضى
ومن امر حصل فان نوع الحركة باق مع الامر الذي تقضى والامر الذي حصل
فلو كان الحركة بحسب النوع مركبة من امر تقضى ومن امر حصل لم يتحقق الحركة
مع الامر المنقضي ومع الامر الحاصل فماهية الحركة يمكن ان يوصف بالدوام
واشخاصها لا يمكن فالتركيب من امر تقضى ومن امر حصل يرجع الى اشخاصها
لا الى انواعها فانواعها لا ينافي الازلية قيل لا نسلم ان الجسم لو كان ساكنا في الازل

الموصوم

ماهية الازل حين بينت

الحركات

لم يتحرك اصلا قوله لان سكونه ان كان لذاته امتنع انتقاله وان كان لغيره
لا بد وان يكون موجبا واجبا او منتهيا الى الواجب فيلزم دوام السكون
بدوامه قلنا لم لا يجوز ان يكون السكون مشروطا بعدم حادث فيزول
السكون بحدوث الحادث قلنا فينا في حدوث الحادث وجود السكون
لان نقيض الشرط مناف لوجود المشروط فيتوقف حدوث الحادث على عدم السكون
وعدم السكون متوقف على وجود الحادث فيلزم الدور والمحصل كلام
ان الازلي لا ينعدم فان القدرة على ايجاد شيء قديمة وينقطع بوجود ذلك
المعين فان الله تعالى قادر على ايجاد العالم فبعد ان وجد ما بقيت تلك القدرة
لان ايجاد الموجود محال فقد عدم ذلك التعلق الازلي فانتقض ما ذكر من الدليل
على ان السكون اذا كان ازليا لا ينعدم قلنا الموجود في الازل القدرة وهي باقية
ازلا وابدا والمنقطع تعلق القدرة وتعلق القدرة ليس امرا وجوديا قوله
الثاني الاجسام ممكنة اقول الوجه الثاني من الوجوه الدالة على ان الاجسام
محدثة بذواتها وصفاتها هو ان الاجسام ممكنة لوجهين احدهما ان الاجسام
مركبة وكل مركب ممكن اما الصغرى فلانها مركبة اما من الهيولى والصورة واما
من الجواهر الفردة واما الكبرى فلان كل مركب مفتقر الى اجزائه التي هي غيره
وكل مفتقر الى الغير ممكن وثانيهما ان الاجسام متعددة لان كل جسم له جسم
آخر من نوعه كالعنصريات او من جنسه كالفلكيات وكل متعدد ممكن لان
تعدد الجسم يستلزم اختلافها ولا يكون اختلافها لذاتها بل يكون اختلافها
بعلل اخرى غير ذاتها فيكون ممكنا فثبت ان الاجسام ممكنة وكل ممكن له
سبب فللاجسام لها سبب وذلك السبب لا يكون موجبا لان سبب الاجسام
لو كان موجبا لزم دوام جميع ما يصدر عنه بوسط او بغير وسط فلان ذلك
السبب الموجب اما حادث او قديم فان كان حادثا يلزم حدوث الاجسام
وهو المطلوب وان كان قديما يلزم من دوامه دوام معلوله الذي هو

معه

الاجسام

بسبب دوام ذاته وسوغ اما انه
لو كان موجبا لزم دوام جميع
ما يصدر عنه بوسط او بغير وسط
صح

بلا واسطة ومن دوام المعلول الذي هو بلا واسطة دوام المعلول الذي
هو بواسطة وحاصله ان الوجوب دوام المعلول بدوام علته واما انه محال
فلان كثيرا من الموجودات حادث غير دائم فثبت ان سبب الاجسام
لا يكون موجبا فتعين ان يكون سبب الاجسام مختارا وكل ما له سبب
مختار فهو محدث لما عرفت ان فعل المختار يمتنع ان يكون قديما لا يقال
لم لا يجوز ان يكون السبب الموجب يوجد جسما متحركا على سبيل الدوام
ويكون تحركه شرطا لحدوث الحوادث والتغيرات فلا يلزم دوام جميع ما
يصدر عنه بوسط فان بعض ما يصدر عنه لو يكون حادثا غير دائم بدوام
لان شرط وجوده الحركة المتقضية المتجددة التي لا دوام لها لانا نقول
وجود هذه الحوادث ان توقف على وجود حركة وتلك الحركة على
وجود حركة اخرى وهلم جرا الى غير نهاية لزم اجتماع الحركات التي
لا نهاية لها المترتبة وضعا وطبعا في الوجود معا وهو محال وان توقف
وجود هذه الحوادث على عدم حركة بعد وجودها كان الموجب
مع عدم تلك علة تامة مستلزمة لوجود هذا الحادث فلزم من دوام الموجب
مع عدم تلك الحركة بعد وجودها دوام هذا الحادث ولقائل ان يقول
تحرك الجسم دائما يقتضي تلاحق اشخاص الحركة متعاقبة لا اول لها وكل سابق
معد للاحق ولا يلزم اجتماع الحركات في الوجود معا بل يقتضي وجود الحركات
المتعاقبة على سبيل التعاقب وتلك الحركات المتعاقبة علل معدة لوجود الحوادث
والمعد لا يتوقف بقاء المعلول عليها فبعض الحوادث يبقى عند عدم معده
وبعضها يتوقف بقاؤها على بقاء معده فينتفي بانتفاء معده قوله الثالث الاجسام
الاول الوجه الثالث من الوجوه الدالة على ان الاجسام محدثة بذواتها و
صفاتها هو الحجة التي اعتمد عليها جمهور المتكلمين وصورتها ان كل جسم لا يخلو عن الحوادث
وكل ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث وهي مشتملة على اربع دعاو احداها اثبات الحوادث

خلو الجسم عنها ووجوب سبق العدم على مجموعها ووجوب سبق العدم
على ما امتنع ان ينفك عما يجب ان يسبق عليه العدم وصغرى القياس مشتملة على
المتحرر دعويين من الدعاوى الاربع وهما الاولى والثانية وكبراه مشتملة
على الاخريين قال المصنف والاول بين اي الصغرى بينة فان الاجتماع والافتراق
والحركة والسكون والاوضاع حادث والاجسام لا تخلو عنها قوله والثاني مبرهن
اي الكبرى مبرهن في المبحث الرابع من الفصل الثاني من الباب الاول من الكتاب
الثاني قوله احتج المخالف بوجوه اقول احتج المخالف اي القائل بان الاجسام
قديمة بانها لو كانت محدثة لكان تخصيص احداثها بالوقت المعين بلا مخصص
واللازم محال فالملزوم مثله بيان الملازمة ان الاجسام لو كانت محدثة
لكانت لها محدث فلا يخلو اما ان يكون ذلك المؤثر قديما او محدثا والثاني
لا يخلو اما ان ينتهي الى مؤثر قديم اولا والثاني محال والا يلزم الدور او
التسلسل وكلاهما محالان فتعين ان يكون لها مؤثر قديم او محدث
ينتهي الى مؤثر قديم وعلى التقديرين لا بد من مؤثر قديم فذلك المؤثر
القديم لا يخلو اما ان يكون جميع ما لا بد منه في كونه مؤثرا في اثاره حاصلا
في الازل اولا فان كان الثاني فيتوقف على حادث له مؤثر فينقل الكلام الى
حصول لا يخلو اما ان ينتهي الى مؤثر قديم اولا فان كان الثاني يلزم الدور
او التسلسل المحالان وان كان الاول فتاثير ذلك المؤثر في الحادث الثاني ان
يتوقف على شرط حادث اولا فان كان الثاني يلزم قدمه وان كان الاول نقل
الكلام اليه ويلزم القدم او التسلسل في حوادث لا اول لها وهو محال
وان كان الاول فلا يخلو اما ان يجب مع حصول حصول اثاره اولا فان كان
الاول يلزم قدمها لانه يلزم قدم الاجسام هذا خلف وهو المدعى واما ان
لا يجب وكان وجوده مع عدم تلك الاثار جائزا فلنفرض مع مجموع الامور
المعتبرة في المؤثرية تارة مع وجود تلك الاثار وتارة مع عدمها فاختصاص

ذلك الوقت بوجود ذلك الاثر دون وقت آخر اما ان يتوقف على
اختصاصه بامر لاجله كان هو اولى بوجود ذلك الاثر فيكون
ذلك المخصص معتبرا في المؤثرية وهو ان كان حاصلا قبل ذلك فاذا
كل ما لا بد في المؤثرية كان حاصلا في الازل والتقدير بخلافه هذا خلف وان
لم يتوقف اختصاص ذلك الوقت بوجود ذلك الاثر دون وقت
آخر على اختصاصه بامر لاجله كان هو اولى بوجود ذلك الاثر كان تخصيص
الاحداث بذلك الوقت المعين تخصيصا بلا مخصص الثاني ان الاجسام
لو كانت حادثة لكانت لها مادة لان الاجسام لو كانت حادثة لكانت قبل
حدوثها ممكنة الوجود والامكان يستدعي محلا ثابتا لاستحالة ان ذلك المحل لا يكون
نفس الاجسام ولا امرا مباينا لها وهو المادة والمادة قديمة لان المادة
لو كانت حادثة وكل حادث له مادة فللمادة مادة اخرى ويلزم التسلسل
فثبت ان المادة قديمة والمادة لا تخلو عن الصورة والصورة ايضا قديمة
فالجسم قديم الثالث الزمان قديم لانه لو كان حادثا لكان عدمه قبل
وجوده قبلية لا تتحقق الا بالزمان فيكون قبل وجود الزمان زمان
هذا خلف والزمان مقدار الحركة فتكون الحركة قديما واجيب عن الاول بان المخصص
تعلق ارادة الله تعالى باحداثه في ذلك الوقت فان قيل تعلق ارادة الله تعالى
باحداثه في ذلك الوقت يفتقر الى مرجح آخر فانه يمكن تعلق الارادة باحداثه في غير
ذلك الوقت لانه لو لم يمكن تعلق ارادة الله تعالى باحداثه في غير ذلك الوقت
لكان الله تعالى موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار والكلام فيه كالكلام في الاول
فيلزم التسلسل اجيب بان تعلق ارادة الله تعالى باحداثه في ذلك الوقت
واجب فيستغني عن المرجح قوله لو كان واجبا لكان الله تعالى موجبا بالذات
قلنا لا نسلم انه اذا كان تعلق الارادة واجبا يلزم ان يكون الله موجبا
بالذات وانما يلزم ذلك لو كان واجبا بذاته تعالى واما اذا كان واجبا

١٢٣

بالارادة فلا فان قيل تخصيص الاحداث بالوقت المعين يستدعي تميز ذلك الوقت
عن سائر الاوقات وهذا يقتضي كون الاوقات موجودة قبل ذلك الحادث
اجيب بان الاوقات التي يطلب فيها الترجيح معدومة ولا تميز فيها
الا في الوهم وانما يبتدي وجود الزمان مع اول وجود العالم فيكون
وقوع ابتداء سائر الموجودات قبل ابتداء وجود الزمان اصلا واجيب
عن الثاني والثالث بان مقدمات الوجهين غير مسلمة ولا مبرهنة وقد
سبق الاشارة الى فساد جميع مقدمات الدليلين واعلم ان صحة الفناء على
الاجسام متفرع على حدوثها فان ثبت حدوثها ثبت صحة فنائها والا
فلا والكرامية وان اعترفوا بحدوث الاجسام قالوا انها ابدية اذ لو عدمت
الاجسام بعد وجودها فاعدامها بعد وجودها اما ان يكون باعدام فاعل
معدوم او بطريان ضد او زوال شرط والثلاثة باطلة فالقول بعدم العالم
بعد وجوده محال وقد سبق الكلام فيه تقديرا وجوابا ولا باس باعادته
وانما قلنا انه لا يجوز ان يعدم باعدام لان الاعدام ان كان امرا وجوديا
لم يكن ذلك الوجود عين عدم العالم والا لكان الوجود عين العدم بل
غايته انه يقتضي عدم الجوهر فيكون ذلك اعداما بالضد فيكون هو الامر الثاني
لا الاول وان لم يكن وجوديا كان عدما محضا فيمتنع اسناده الى المؤثر
لانه لا فرق بين ان يقال لم يفعل شيئا وبين ان يقال فعل العدم ولان
يكون احد العدمين مخالفا للثاني فيكون لكل واحد من العدمين
تعين وثبوت فيكون للعدم ثبوت هذا خلف وانما قلنا انه لا يجوز
ان يعدم بحدوث الضد لوجهين احدهما ان حدوث الضد موقوف على
انتفاء الضد الآخر فلو كان انتفاء الضد الآخر معللا بحدوث هذا الضد
لزم الدور وهو محال وثانيهما ان التضاد حاصل من الجانبين فليس حصول
انتفاء احدهما بالآخر اولى من العكس فاما ان ينتفي كل واحد منهما او يوجد

بالآخر وسوخ لان المؤثر في عدم طرو احد معدم

الآخر والموت حاصل مع الآخر فلو حصل العدمان معا لحصل الوجودان
معا فيكون موجودين ومعدومين معا وهو محال ولا يبقى واحد
منهما بالآخر فيلزم اجتماع الضدين وانما قلنا انه لا يجوز ان يكون زوال
شرط العرض لذلك الشرط لا يكون الا عرضا فيكون الجوهر محتاجا الى العرض
وكان ذلك العرض محتاجا الى العرض وكان ذلك العرض محتاجا الى الجوهر
فيلزم الدور وهو محال اجيب بانه لم لا يجوز ان يعدم باعدام الفاعل
قوله الاعدام اما ان يكون امرا وجوديا او لا يكون قلنا هذا يقتضي ان
لا يعدم الشيء البتة لانه يقال اذا عدم الشيء فهل تجدد امر ام لم يتجدد فان
لم يتجدد امر فهو لم يعدم وان تجدد فالمتجدد عدم او وجود لا جائز ان يكون
عدما لانه لا فرق بين ان يقال لم يتجدد وبين ان يقال تجدد العدم ولان
فاعل العدم بين حالين لآخر وهو محال وان كان وجوديا كان ذلك الوجود
حدوثا لوجود آخر لا عدما للوجود الاول سلمنا فساد هذا القسم فلم
لا يجوز ان ينتفي بحدوث الضد قوله في الوجه الاول حدوث الحادث يتوقف
على عدم الباقي قلنا لا نسلم فان عندنا عدم الباقي معلول الحادث والعلة
وان كان امتنع انفكاكها عن المعلول لكن لا حاجة لها الى المعلول قوله
الوجه الثاني المضادة مشترك بين الجانبين قلنا لم لا يجوز ان يكون
الحادث اقوى لحدوثه وان كنا لا نعرف لمية كون الحدوث سببا للقوة
سلمنا فساد هذا القسم لكن لم لا يجوز ان يعدم الجسم لانتفاء الشرط وبيانه ان
العرض لا يبقى والجوهر يمتنع الخلو عنه واذا لم يخلق الله العرض انتفى الجوهر
قوله انه يلزم الدور قلت لم لا يجوز ان يقال الجوهر والعرض متلازمان
وان لم يكن احدهما محتاجا الى الآخر كما في المتضايفين ومعلولي علة
واحدة فاذا لم يوجد احد المتلازمين عدم الآخر هذا ما قاله الامام
في المحصل قال صاحب تلخيص المحصل في مذهب الكرامية ان العالم محدث

وممتنع الفناء وذهب اليه الجاحظ وقالت الاشعرية وابو علي الجبائي بجواز فناء
العالم عقلا وقال ابو هاشم انما يعرف ذلك بالسمع ثم ان الاشعرية قالوا انه يفنى بان
ان الله تعالى لا يخلق الاعراض التي تحتاج الجواهر الى وجودها اما القاضي ابو بكر
فقال في بعض المواضع ان تلك الاعراض هي الاكوان وقال في بعض المواضع الفاعل
المختار يفنيه بلا واسطة وبه قال المحمود الخوارزمي وقال في موضع آخر ان الجوهر محتاج
الى نوع من كل جنس من اجناس الاعراض فاذا لم يخلق اي نوع كان انعدم الجوهر
وقال امام الحرمين مثل ذلك وقال بعضهم اذا لم يخلق البقاء وهو عرض انعدم الجوهر
وبه قال الكعبي وقال ابو الهذيل انه قال له افن فيفنى كما تقول له كن فيكون وقال ابو علي وابو
هاشم ان الله تعالى يخلق الفناء وهو عرض يفني جميع الاجسام وهو لا يبقى وابو علي يقول
انه يخلق لكل جوهر فناء والباقون قالوا بان فناء واحدا يكفي لافناء الكل
هذه مذاهبهم وقول الامام في الاعدام انه باطل لانه لا فرق بين ان يقال لم
يفعل البتة وبين ان يقال فعل العدم ليس بشيء وذلك لان الفرق بينهما حاصل
في بديهة النظر فان القول بانه لم يفعل حكم بالاستمرار على ما كان وبعدم صدور
عن الفاعل والقول بان فعل العدم حكم بتجدد العدم بعد ان لم يكن وبصدوره
عن فاعل وما ... العدمين بانتسابهما الى وجودين او بانتساب احدهما دون الآخر
وقوله وجواب الوجه الثاني من ابطال الاعدام بطريان الضد وهو ان التضاد
حاصل من الجانبين على التساوي وكون الحادث اقوى وان كنا لا نعلم لميته ليحصل
والجواب ما بيناه من كون الحادث اقوى لترجيح الموجد على المبقي واما ابطال الا
عدام بسبب بطلان الشرط وان الشرط لا يكون الا عرضا فدعوى مجردة فان من
الجائز ان يكون هناك شرط غير العرض كما يكون للجوهر الذي هو المحل شرطا في الحادث لا عرض
به وايضا يجوز ان يكون الشرط لا جوهرا ولا عرضا بل امرا عدميا وقد مر بيان جواز
اشتراطه به وزوال ذلك الامر يقتضي انعدام المشروط وبيان الامام كون العرض
شرطا في الاعدام بان العرض لا يبقى والجوهر يمتنع الخلو عنه فينعدم بانعدامه ليس

صدور به

او احدهما مطلق وما بعدهما مضاف به

وليس ما الاجيب اعتمادا عليه ما ينيدح بهولا الخصوم لان الكرامية لا يقولون بذلك كالمعتزلة واما الزامهم الدور بسبب احتياج اليه محتاجا الى المحتاج فيما يحتاج اليه فيه وهما ليس كذلك فان احتياج الجوهر الى العرض ما لا بعينه لا الى عرض معين والعرض المعين محتاج الى جسم بعينه فلا يلزم منه الدور وجواب لا ما مجوز التلازم من غير احتياج لاحدهما الى الآخر فليس بعند ههنا فان العرض محتاج في وجوده الى الجسم والتلازم وان كان باحتياج كل واحد من المتلازمين الى الآخر محالا لكنه من غير احتياج احدهما الى الآخر ولا الى ما يتعلق بالآخر ليس بمعقول فان ذلك مصاحبة اتفاقية وهي لا يقتضي امتناع الانفكاك فايراد المثال بالمتضايفين على الوجه المشهور غير صحيح فان المضافين كل واحد منهما محتاج في الوجود الى ذات الآخر لا الى اضافته ومعلولا علة واحدة يحتاج كل واحد منهما الى علة الآخر فليس بينهما عدم الاحتياج مطلقا من غير لزوم الدور قوله

المحجوب الخامس في تناهي الاجسام قوله المبحث الخامس في تناهي الاجسام والابعاد الموجودة في الخارج متناهية سواء فرضت في خلاء او في ملاء خلافا للهند لنا انا اذا فرضنا خطا غير متناه وفرضنا خطا آخر متناهيا موازيا للاول فاذا مال الخط المتناهي من الموازاة الى المسامتة فلا بد من نقطة تكون اول نقطة المسامتة ويكون الخط الذي فرض غير متناه منقطعا بتلك النقطة التي فرض انها اول نقطة المسامتة لان الخط الذي فرضنا انه غير متناه لو لم ينقطع بتلك النقطة لكان وراء تلك النقطة التي فرض انها اول نقطة المسامتة شيء من الخط فيكون اول المسامتة مع ما فوقها لان المسامتة مع الفوقانية قبل المسامتة مع التحتانية فما فرضناه انه اول نقطة المسامتة لا يكون اول نقطة المسامتة هذا خلف فتعين ان ينقطع الخط بتلك النقطة فيكون الخط الذي فرضناه غير متناه متناهيا هذا خلف واحتج الهند بان كل جسم فانه وراءه متميز يشار اليه حسا لان العقل الصريح يشهد بان الطرف الذي يلي القطب الجنوبي غير الذي يلي القطب الشمالي

الجوهر الى العرض فباطل لان الدور يكون اذا كان المحتاج صح

يكون صح

7

١٢٥

وكل ما كان كذلك لم يكن عدما محضا لان العدم المحض لا خصوصية فيه ولا تحقيق فكيف يحصل الامتياز فيكون موجودا ولا شك انه يكون مشارا اليه اشارة حسية فيكون جسما او جسمانيا والجسماني لا ينفك عن الجسم فثبت ان وراء كل جسم جسما آخر لا الى نهاية بوجه واجيب بان حاكم العقل لا يمر فيه جانب وان الحكم بهذا التمييز للوهم لا للعقل والتمييز وهم محض ليس بثابت فان الحكم بان التمييز في الخارج كاذب فان ما لا وجود له اصلا لا امتياز فيه اصلا الفصل الثاني في المفارقات قوله لما فرغ من الفصل الاول في الاجسام شرع في الفصل الثاني في المفارقات وذكر فيه سبعة مباحث الاول في اقسامها الثاني في العقول الثالث في النفوس الفلكية الرابع في النفوس الناطقة الخامس في حدوث النفس السادس في كيفية تعلق النفس بالبدن السابع في بقاء النفس المبحث الاول في اقسام الجواهر المفارقة عن المادة اي التي ليست بجسم ولا جسماني للجواهر الغائبة عن الحواس اما ان يكون مؤثرة في الاجسام او مدبرة للاجسام او لا يكون مؤثرة في الاجسام هو العقول السماوية والملائكة الاعلى في عرف اهل الشرع والثاني اي الجواهر الغائبة المدبرة للاجسام تنقسم الى علوية تدبر الاجرام العلوية اي الفلكية وهي النفوس الفلكية عندهم والملائكة السماوية عند اهل الشرع والى سفلية تدبر عالم العناصر وهي اما ان يكون مدبرة للبسائط الاربعة العنصرية النار والهواء والارض والماء وانواع الكائنات وهم يسمون ملائكة الارض واليهم اشار صاحب الوحي صلى الله عليه وسلم فقال جاءني ملك البحار وملك الجبال وملك الامطار وملك الارزاق واما ان يكون مدبرة للاشخاص الجزئية ويسمى نفوسا ارضية كالنفوس الناطقة والثالث الجواهر الغائبة التي لا تكون مؤثرة في الاجسام ولا مدبرة لها تنقسم الى خير بالذات وهم الملائكة الكروبيون عند اهل الشرع والى شرير بالذات وهم الشياطين والى

فيها ولا مدبرة لها والاول ان الجواهر الغائبة عن الحواس المؤثرة فيها اه

اما

قوله

مستعد للخير والشر وهم الجن وظاهر كلام الحكماء ان الجن والشياطين هم النفوس
البشرية المفارقة للابدان ان كانت شريرة كانت شديدة الانجذاب
الى ما يشاكلها من النفوس البشرية فتتعلق بها من التعلق بابدانها وتعاونها
منها على افعال الشر فذاك هو الشيطان وان كانت خيرة كان الامر بالعكس
والكثير من المتكلمين ينكرون الجواهر المجردة كما اشير اليه في الفصل الاول من الباب
الاول من هذا الكتاب الاول قالوا الملائكة والجن والشياطين اجسام
لطيفة قادرة على التشكل باشكال مختلفة واوائل المعتزلة انكروه لانها ان
كانت لطيفة وجب ان لا يكون قوية على شيء من الافعال وان يفسد تراكيبها
بادنى سبب وان كانت كثيفة وجب ان نشاهدها والا لامكن ان يكون بحضرتنا
جبال وتلال لا نراها واجيب عنه بانه لم لا يجوز ان يكون لطيفة بمعنى عدم
اللون لا بمعنى رقة القوام ولئن سلم انها كثيفة لكن لا نسلم انه يجب ان نراها
لان رؤية الكثيفة عند الحضور غير واجب ونقل عن المعتزلة انهم قالوا
الملائكة والجن والشياطين متحدون في النوع ومختلفون باختلاف
افعالهم اما الذين لا يفعلون الا الخير فهم الملائكة واما الذين لا يفعلون الا
الشر فهم الشياطين واما الذين يفعلون تارة الخير وتارة الشر فهم الجن ولذلك
عد ابليس تارة في الملائكة وتارة في الجن قال المصنف هذا التقسيم الذي ذكرته
على الوجه المذكور مما استنبطته من فوائد الانبياء والتقطته من فوائد الحكماء واحتج
العقل بها من طريق الاستدلال لعلها من قبيل المحال كما قال الله تعالى وما يعلم
جنود ربك الا هو قول الثاني في العقول اقول المبحث الثاني في العقول
اي الجواهر المجردة التي هي مؤثرة في الاجسام قال الحكماء العقول هم اعظم
الملائكة واول المبدعات ومن الموجودات الممكنة التي لم يسبق وجودها عدم
زماني كما روي عنه صلى الله عليه وسلم قال اول ما خلق الله تعالى العقل واقوى ما استدل
الحكماء به على وجود العقل وبيان الاول ان الافلاك ممكنة لانها مركبة وكل مركب

بادنى ص

ممكن والموجود الممكن له موجد قريب اي الذي لا يكون بينه وبين المعلول
واسطة والموجد القريب للافلاك لا يكون الباري تعالى لانه واحد حقيقي
لا يصدر عنه الجسم لان الجسم مركب والواحد الحقيقي لا يصدر عنه المركب
ولا يجوز ان يكون الموجد القريب للافلاك جسما آخر لان الجسم لا يخلو ان
احاط بالافلاك لتقدم وجوده على وجود الافلاك لان المحيط الذي هو
علة يجب ان يكون متقدما بالوجود والوجوب على وجود المحاط ووجوبه
ووجود المحاط وعدم الخلاء في باطن المحيط متقارنان فان عدم الخلاء داخل المحيط
اي يتقارن اعتباره اعتبار الوجود المحاط لا يتصور انفكاكه عنه فيكون عدم
الخلاء الذي هو مع المحاط المتاخر عن المحيط فاذا اعتبرنا تخصص المحيط
العلة كان مع المحاط المعلول بحال وجود لان تخصص العلة متقدم في الوجود
وجود والوجوب على تخصص المعلول واما الوجود والوجوب فبعد وجود
المحيط ووجوبه فلانه اما ان يكون عدم الخلاء واجبا مع وجوب المحيط او غيره
واجب مع وجوبه فان كان واجبا مع وجوبه كان الملاء المحاط لكن قد بينا ان الملاء
المحاط لا يكون واجبا مع وجوب المحيط فيلزم ان يكون عدم الخلاء داخل المحيط
ايضا غير واجب مع وجوب المحيط فيكون عدم الخلاء ممكنا مع وجوب المحيط
فيكون الخلاء ممكنا لذاته وان كان الجسم الاخر الذي هو موجد قريب للا
فلاك احاطته الافلاك يلزم ان يكون الخسيس الضعيف الصغير علة المشرف
القوي العظيم وهو محال فان الوهم لا يذهب الى ان الاشرف والاقوى
والاعظم معلول الخسيس الضعيف الصغير ولان الجسم مطلقا لا يجوز ان يكون
علة لجسم آخر سواء كان احدهما محيطا بالآخر او لا وذلك لان الجسم لا
انما هو محيط بالآخر او لا وذلك لان الجسم انما يؤثر في قابل له وضع بالنسبة
اليه وذلك لان الجسم يفعل بصورته لان الجسم انما يكون فاعلا من حيث هو
موجود بالفعل فان لا يكون موجودا بالفعل لا يمكن ان يكون فاعلا

والواحد الحقيقي ص

بحيث ص

واجتماع وجوب المحيط لان عدم الخلاء داخل المحيط يقارن اعتباره اعتبار وجود الملاء المحاط ص

ولا يكون الجسم موجودا بالفعل الا بصورته لان المادة انما يكون الجسم
موجودا بها بالقوة والفعل الصادر عن صورة الجسم انما يصدر عنها لمشاركة
الوضع لان الصورة انما تقوم بمادتها فكذلك ما يصدر عنها بعد قوامها
بواسطة تلك المادة فيكون لمشاركة الوضع ولذلك قالوا النار لا تسخن
اى شى اتفق بل ما كان ملاقيا لجرمها او كان له وضع خاص بالنسبة اليها و
كذلك الشمس لا تضئ كل شى بل ما كان مقابلا لجرمها فاذا الجسم انما يؤثر
بصورته فى قابل له وضع بالنسبة اليه فان الفاعل لمشاركة الوضع لا يمكن
ان يكون فاعلا لما لا وضع له والا لكان فاعلا من غير مشاركة الوضع وما
يكون علة الجسم يجب ان يكون علة لجزئيه اى المادة والصورة اولا فلو
كان الجسم علة للجسم لزم ان يكون علة لجزئيه الهيولى والصورة ولا يؤثر
الجسم فى الهيولى ولا فى الصورة اذ ليس للهيولى وضع قبل الصورة
ولا للصورة تعين قبل الهيولى فان الهيولى والصورة قبل الايجاد لا
وجود لهما فضلا عن ان يكون لهما وضع فلا يؤثر الجسم فى الجسم ولا يكون
الموجد القريب للافلاك كالموجد للافلاك جوهر عقلى مجرد مستغنى
عن الاداة وهو الثانى الصادر من الله تع اولا لا يكون الا واحدا
بسيطا لانه تع واحد من جميع الجهات فالصادر عنه اولا لا يكون الا
واحدا بسيطا ولا يجوز ان يكون ذلك الواحد البسيط هو العرض
لانه لا يتقدم على الجوهر والصادر عنه اولا علة لما عداه من الممكنات ولا
يجوز ان يكون ذلك الواحد الصادر جسما لان الصادر الاول علة لما
عداه والجسم لا يكون علة لغيره من الجواهر لما سبق ولا يجوز ان يكون الصادر
الاول هيولى ولا صورة لانه لو كان الصادر الاول احديهما لكان
احديهما فاعلة للاخرى او واسطة مطلقة للاخرى واللازم باطل و
لا يلزم تقدم احديهما على الاخرى بالتشخص وليس كذلك ولان الهيولى

١٢٧

قابلة للصورة فلا يكون علة فاعلة لها وتعين الصورة مستفاد من الهيولى
فيكون الهيولى متقدمة على تعين الصورة وفاعل الصورة موقوفة
على تعينها فلا يصدر الهيولى عن الصورة والا يلزم ان يتقدم تعين
الصورة على الهيولى المتقدم عليه ولا يجوز ان يكون الصادر الاول
ما يتوقف فعله على الجسم اعنى النفس لان فعل النفس موقوف على
الجسم فلو كان الصادر الاول النفس لكان سابقا على الجسم فى تاثيره
لان الصادر الاول علة لما عداها ولا يجوز ان يكون سابقة فى تاثيرها
على الجسم اذ لا سبق لمشروط فى تاثيره بما فرضنا لاحقا اعنى الجسم فالصادر
الاول هو العقل لان الصادر الاول هو ممكن والممكن اما عرض واما جوهر
والجوهر اما جسم او هيولى او صورة او نفس او عقل واذا ابطل ان يكون
الصادر الاول ما عدا العقل تعين ان يكون العقل وهما ضعيفان اما الاول
فلانا ان الخلاء ممتنع لذاته لانه لو كان الخلاء ممتنعا لذاته لكان عدم الخلاء
واجبا لذاته واللازم باطل فان كون عدم الخلاء واجبا لذاته ينافى
كون ما معه اعنى وجود المحاط واجبا لغيره وللقائل ان يقول ان اردتم
بقولكم ان كون عدم الخلاء واجبا لذاته ينافى كون ما معه اعنى المحاط
واجبا لغيره انه ينافى كونه واجبا لغيره الذى هو المحيط فسلم لكن لا يلزم
من هذا انتفاء الاول من المتنافيين لجواز ان يكون صدق التنافى بانتفاء
الثانى من المتنافيين وهو ان يكون المحاط واجبا لغيره الذى هو المحيط بعد
وانتفاء هذا لا يوجب ان لا يكون المحاط واجبا لغيره لجواز ان يكون
انتفاء هذا بانتفاء وجوبه بالمحيط لا بانتفاء وجوبه بالغير فان نفى
الاخص لا يستلزم نفى الاعم وان اردتم بقولكم ان كون عدم الخلاء
واجبا لذاته ينافى كون ما معه اعنى المحاط واجبا لغيره انه ينافى كونه واجبا
لغيره مطلقا فلانم المنافاة بينهما فان وجوب المحاط لغير المحيط لا يستلزم
امكان الخلاء اذا لم يكن المحيط علة للمحاط فان الخلاء لا يفرض بارتفاع

لما فرض

المحاط مطلقاً بل انما ينفرض بارتفاع المحاط من حيث هو محاط ملاء بان
ينفرض محيط لا حشو له لينفرض الابعاد التي هي الخلاء فان العدم المحض
ليس بخلاء واذا لم يكن امكان الخلاء لازماً لوجوب المحاط بالغير لم يكن
امتناعه بالذات منافياً لوجوبه بالغير وقولنا الخلاء ممتنع لذاته ليس
معناه ان للخلاء ذاتاً يقتضي امتناعه بل معناه ان تصوره يقتضي
امتناعه ولا يتصور الخلاء الا بان ينفرض محيط لا حشو له لينفرض الابعاد
فيتصور فيه الخلاء والحق انه يجوز ان يصدر الجسم من الله تعالى لانه
فاعل مختار كما سنبين فيجوز ان يصدر منه اكثر من واحد واما الثاني
فلذلك لانه لا يلزم ان يكون الصادر الاول هو العقل لانه فاعل مختار
ثم قالوا للعقل وجود من المبدء الاول زائد على ماهيته ووجوب بالنظر
اليه وامكان من ذاته وتعقل المبدء وتعقل لذاته ففيه ست جهات
ماهية وامكان ووجوب ووجود وتعقل المبدء وتعقل لذاته فيكون لذلك
سبباً لعقل آخر ونفس وفلك مشتمل على مادة وصورة جسمية وصورة نوعية
وبه يصدر من العقل الثاني على هذا الوجه عقل ثالث وفلك ثان ونفس ثانية
وهلم جرا الى العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال المعبر عنه بالروح في
قوله تع يوم يقوم الروح والملائكة صفاً والعقل الفعال هو المؤثر في العالم
العنصري المفيض لارواح البشر والقلم يشبه ان يكون هو العقل الاول كقوله
عليه السلام اول ما خلق الله القلم فقال اكتب فقال ما اكتب فقال القدر ما
كان وما هو كائن الى الابد واللوح هو الخلق الثاني ويشبه ان يكون هو
العرش او متصلاً به لقوله عليه السلام ما من مخلوق الا وصورته تحت العرش
قال فرع الى آخره اقول هذا فرع على وجود العقل لما كانت العقول
جواهر مجردة لم يكن حادثة ولا فاسدة وكانت العقول منحصرة انواعها في
اشخاصها جامعة لكمالاتها بالفعل لما سبق من مذهب الحكماء ان مقابل هذه
الامور الاربعة اي الحدوث والفساد بعد الوجود وتعدد اشخاص النوع

منه

وله ماهية هـ

وعدم حصول الكمالات بالفعل لا يكون الا لما له مادة فان مذهبهم ان
الحادث مادي وان ما يفسد بعد الوجود مادي وان كل نوع له
اشخاص كثيرة مادي وان ما لا يكون كمالاتها حاصلة كمالا بالفعل مادي
وكانت العقول عاقلة لذواتها ولجميع الكليات غير مدركة للجزئيات
كما سيأتي تقريرها في المبحث الرابع من هذا الفصل قال الثالث
الى آخره اقول المبحث الثالث في النفوس الفلكية احتج الحكماء بان حركات
الافلاك على سبيل الاستدارة غير طبيعية لانها لو كانت طبيعية لكان المط
بالطبع مهروبا بالطبع واللازم بط فانه يستحيل ان يكون المط بالطبع
بيان الملازمة ان كل ما يتوجه اليه الحركة المستديرة يكون ترك التوجه
اليه هو التوجه اليه فلو كانت طبيعية يلزم ان يكون بحركة واحدة
يطلب بالطبع ما يهرب عنه بالطبع فيكون طالباً بحركة واحدة وضعاً
ما بالطبع في موضع وهو تارك له هارب منه بالطبع لا يقال لم
لا يجوز ان يكون المط بالطبع نفس الحركة فيكون نفس الحركة دائماً مطلوبة
بالطبع غير مهروب منها لانا نقول الحركة ليست من الكمالات الذاتية
بل ابداً يطلب لغيرها فان المتحرك الذي هو قار الذات لا يقتضي
لذاته ما لا قرار له في ذاته فان مقتضى الشيء لذاته يدوم بدوامه وما
لا قرار له في ذاته لا يمكن ان يدوم بدوام شيء له قرار فالمتحرك القار انما
يقتضي الحركة لا لذاتها بل لشيء آخر يحصل بها ويكون ما يقتضيه لذاته
ذلك المتحرك هو ذلك الشيء لا الحركة فالحركة ليست من الكمالات المطلوبة
لذاتها وايضاً فان الحركة لذاتها تقتضي التأدي الى الغير فيكون المط بها
ذلك الغير ولا يجوز ان يكون قسرية لان القسر انما يكون على خلاف الطبع
فحيث لا طبع فلا قسر ولان القسر انما يكون على موافقة القاسر في الجهة و
السرعة والبطوء وليس كذلك فان القسر انما يتصور للمحاط بالنسبة
الى المحيط وحركة المحاط بخلاف حركة المحيط في الجهة والسرعة والبطوء

مهروبا بالطبع هـ

لا طبع

فمحركات الافلاك على الاستدارة ارادية فان الحركة منحصرة في الطبيعية و
القسرية والارادية وقد بطل الاول والثاني فتعين الثالث فللافلاك محركات
مدركة لما عرفت ان الحركة الارادية انما تصدر عن قوة مدركة والمحركات
المدركة اما متخيلة واما عاقلة لان المدرك ان كان ادراكه للجزئي
فهو المتخيل وان كان ادراكه للكلي فهو العاقل والاول بط لان الحركة
الصادرة عن التخيل اى الادراك للامر الحسي يكون الداعي اليها اما جذب
ملائم او دفع منافر فالذي لجذب الملائم هو الداعي الشهواني والذي
لدفع المنافر هو الداعي الغضبي والاغراض الجزئية الحيوانية لا يخرج
عن هذين ولا يجوز ان يكون لداع شهواني او غضبي لان الشهوة و
الغضب يختصان بالجسم الذي ينفعل ويتغير من حال ملائم الى حال غير
ملائم وبالعكس والافلاك لا تنخرق ولا تنمو ولا تذبل ولا تتخلخل ولا تتكاثف
ولا تتكون ولا تفسد ولا تستحيل لما سبق فلا تتغير الاجرام السماوية
من حال ملائم الى حال غير ملائم بخلافها فلا يكون لها شهوة ولا غضب
فلا يكون حركاتها لداع شهواني او غضبي ولا يكون غرضها امرا حسيا
تخيليا فتعين ان يكون غرضها امرا عقليا فلا يكون المحركات المدركة
متخيلة فتكون عاقلة وليست المحركات العاقلة المبادي القريبة للتحريك
اى لا يكون المحركات العاقلة مباشرة للتحريك فان حركات الافلاك جزئية
متجددة متقضية والحركات الجزئية المتجددة المتقضية منبعثة عن ارادات
جزئية تابعة لادراكات جزئية لا يكون للعاقلة المجردة عن المواد بل يكون
لقوى جسمانية فالنفس عن المحركات العاقلة المجردة على اجرام الافلاك
شبيهة بالقوى الجسمانية الحيوانية الفائضة عن نفوسنا على ابداننا و
يسمى تلك القوى الجسمانية الفائضة على اجرام الافلاك نفوسا جزئية منطبعة
في مواد الافلاك وتلك المحركات العاقلة التي هي جواهر مجردة نفوسا
مجردة مدركة للكليات عاقلة والمشهور عند الحكماء ان الافلاك

عارية عن الحواس الظاهرة والباطنة والشهوة والغضب اذ المقصود
منها جلب المنافع ودفع المضار وهما محالان على الافلاك لانهما يختصان
بالجسم الذي ينفعل ويتغير من حال ملائمة الى حال غير ملائمة وقد عرفت
ان الفلكيات لا ينفعل ولا تتغير من حال ملائمة الى حال غير ملائمة قال
الرابع في تجرد النفوس الناطقة اقول المبحث الرابع في تجرد
النفوس الناطقة وهو مذهب الحكماء وحجة الاسلام الغزالي من اصحابنا
ويدل على تجرد النفوس اى على انها ليست بجسم ولا جسمانية العقل
والنقل اما العقل فمن وجوه الاول ان العلم بالله تع وبسائر البسائط
كالنقطة والوحدة والبسائط التي يتالف عنها المركبات لا ينقسم لانه
لو انقسم العلم بالبسيط ان كان علما بذلك البسيط كان الجزء مساويا
لكله وكان العلم الواحد علمين وهو مح وان لم يكن جزء العلم بالبسيط
علما به فمجموع اجزاء العلم التي ليست بعلم به ان لم يستلزم امرا زائدا
على الاجزاء فكذلك اى يكون محالا لانه يلزم ان لا يكون العلم بذلك
المعلوم علما به هف وان استلزم مجموع اجزاء العلم التي ليست بعلم به
امرا زائدا على الاجزاء فذلك الزائد ان كان منقسما عاد التقسيم فيه بان
نقول جزء ذلك الزائد ان كان علما به لزم ان يكون الجزء مساويا
لكله وكان العلم الواحد علمين وهو مح وان لم يكن جزء ذلك الزائد لم يستلزم
امرا زائدا على الاجزاء فكذلك مح لانه يلزم ان لا يكون العلم بذلك المعلوم
علما به هف وان استلزم امرا زائدا فينتقل الكلام الى الزائد ويتسلسل
او ينتهي الى ما ليس بمنقسم فثبت ان العلم بالبسيط غير منقسم فمحل ذلك
العلم غير منقسم والا يلزم انقسام العلم الغير المنقسم فان انقسام المحل
يستلزم انقسام الحال قلنا لا نم فانه منقوض بالنقطة فان محلها الخط
الذي هو منقسم ولا يلزم من انقسام الخط انقسام النقطة الحالة فيه
وكذلك الوحدة فانه لا يلزم من انقسام محلها انقسامها ولئن سلم انه يلزم

فثبت ان محل العلم غير منقسم وكل
جسم وجسماني ينقسم فمحل العلم ليس بجسم
ولا جسماني واعترض عليه بانا لا نم ان
محل العلم بالبسيط الذي لا ينقسم اذا كان
جسما او جسمانيا يلزم من انقسامه انقسام
العلم الذي لا ينقسم قوله لان انقسام المحل
يستلزم انقسام الحال م

من انقسام المحل انقسام الحال لم قلتم انه لا يجوز انقسام العلم قوله لو انقسم
العلم لكان جزؤه اما ان يكون علما بذلك الشيء او لا يكون قلنا نختار ان
جزء العلم علم بذلك الشيء قوله يلزم ان يكون الجزء مساويا للكل قلنا ان
يلزم ان يكون الشيء الجزء مساويا للكل في الماهية او في جميع العوارض
والثاني ممنوع الا ان يقيموا الدليل على ان جزء العلم ان كان متعلقا
لكل ما يتعلق به كل العلم يستحيل ان يكون مخالفا له في شيء من العوارض
ولكنهم ما نقلوا ذلك الى الآن والاول مسلم ولا امتناع فيه فان الجسم البسيط
كالماء او غيره من البسائط منقسم الى ما يساويه في الماهية ولقائل ان
يقول انقسام المحل انما يوجب انقسام الحال اذا كان حلول الحال فيه من
حيث هو ذلك المحل لا من حيث لحوق طبيعة اخرى كان انقسام المحل
لا يوجب انقسام الحال و العلم انما يحل العالم من حيث هو ذلك العالم لا
من حيث لحوق طبيعة اخرى فيلزم من انقسامه انقسام الحال فيه فاما
النقطة فانما تحل في الخط لا من حيث هو خط بل من حيث هو متناه
فلا يوجب انقسام الخط انقسام النقطة لان حلول النقطة فيه من حيث
التناهي لا من حيث الذات واما الوحدة فهي من الاعتبارات
العقلية وليست بموجودة في الخارج بل امر يعتبره العقل في الشيء من
حيث هو غير منقسم واما انقسام العلم الى اجزاء متساوية للعلم فلا ينافي
الغرض وذلك لانه لا بد في العلم المنقسم من جزء غير منقسم واما انقسام العلم
الى اجزاء متساوية للعلم فلا تنافي الغرض بالفعل والا لكان العلم من
مقومات غير متناهية بالفعل ضرورة حصول المقومات عند حصول
ما يتقوم بها بالفعل وهو ممنوع مع لزوم المحال فالمط حاصل لان كل كثرة سواء
كانت متناهية او غير متناهية فيها واحد بالفعل لان الكثرة لا يتحقق
بدون الآحاد فلا بد في اجزاء العلم من واحد بالفعل والواحد بالفعل
من حيث هو واحد بالفعل لا ينقسم فمحل الذي هو هنا قوله اعني النفس الناطقة

لا ينقسم والا يلزم انقسام الواحد بالفعل الذي هو غير منقسم لان انقسام المحل
يوجب انقسام الحال قال الثاني اقول الوجه الثاني من الوجوه
الدالة على تجرد النفس الناطقة العاقل قد يدرك السواد والبياض معا فان
العالم بمضادة السواد والبياض لا بد وان يكون بعينه عالما بهما و
لا نعني بالعلم الا حصول صورة المعلوم في العالم فالعالم بمضادتهما لا بد
وان يحصل فيه ماهيتهما فلو كان العاقل الذي هو محل العلم بالسواد
والبياض جسما او جسمانيا لزم اجتماع السواد والبياض في جسم واحد
وهو محال لامتناع اجتماع الضدين ومنع بان صورة السواد وصورة
البياض العقليتين لا تضاد بينهما فان التضاد بين عين السواد وعين
البياض فان الصورة العقلية لا تساوي ما له الصورة في اللوازم بل
تخالفه في كثير من اللوازم ونوقض ايضا هذا الوجه بتصور هذا السواد
وهذا البياض فان المدرك لهما لكونهما جزئيين وهو الجسم او الجسماني
دون النفس مع عدم التضاد بينهما ولقائل ان يقول ان المدرك لهذا
السواد وهذا البياض هو النفس لا الجسم ولا الجسماني وان كانا منتقشين
في الجسم والجسماني قال الثالث اقول الوجه الثالث لو كان
العاقل جسما مثل قلب او دماغ او غيرهما او حالا في جسم بان يكون قوة
جسمانية حالة في عضو مثل قلب او دماغ او غيرهما لزم تعقل العاقل
للعضو المذكور دائما او لزم لا تعقله دائما واللازم بطل لان تعقل العا[قل]
لذلك العضو منقطع اي في بعض الاوقات بيان الملازمة ان تعقل العاقل
لذلك العضو انما يكون بمقارنة صورية له فلا يخ اما ان يكون الصورة
الحالة في مادة ذلك العضو كافية في تعقله له او لا فان كانت كافية في تعقله
لزم تعقله دائما لان صورة ذلك العضو دائما مقارنة له والفرض انها كافية
في تعقله له وان لم تكن كافية في تعقله له امتنع تعقله دائما لانه اذا لم يكن
صورة ذلك العضو كافية في تعقله له كان تعقله له لحصول صورة اخرى

ماهيتهما

في تعقلها

للعاقل مماثلة لصورة ذلك العضو لكن حصول صورة اخرى مماثلة لها
مح لانه لو حصل صورة اخرى للعاقل مماثلة لصورة العضو لكان تلك
الصورة مقارنة لمحل العاقل لان مقارن العاقل مقارن لمحله لكن يمتنع
ان يقارن المحل صورة اخرى مماثلة لصورته لامتناع اجتماع الصورتين
متماثلتين في مادة واحدة قال المص و هذا الوجه ضعيف لانا لا نم انه اذا لم يكن
صورة ذلك العضو كافية في التعقل يلزم ان يكون التعقل لصورة اخرى
مماثلة لصورة ذلك العضو وانما يلزم ذلك لو كانت الصورة المعقولة
للشيء مساوية له في تمام الماهية وهي مم فان الصورة المعقولة عرض
غير محسوس حال في محل غير محسوس وصورة العضو الموجودة في الخارج
جوهر موجود في الخارج محسوس فلا تماثل العرض للجوهر وايضا الصورة
المعقولة حالة في القوة العاقلة الحالة في العضو والصورة الخارجية
حالة في مادة العضو ولا دليل على امتناع مثل هذا الاجتماع وللقائل ان
يقول ماهية الشيء عبارة عما حصل من ذلك الشيء في العقل دون لواحقه
الخارجية عنه ولا شك ان الصورة المعقولة للشيء مساوية لماهية الشيء
بل عينها فانها باعتبار تجرد الصورة المعقولة عن اللواحق الذهنية و
تجرد الصورة الخارجية عن اللواحق الخارجية عينها وباعتبار مقارنة
الصورة المعقولة للواحق الذهنية والصورة الخارجية اللواحق الخارجية
مساوية لها في تمام الماهية وان اختلفا في العوارض فان الاختلاف
في العوارض لا ينافي المساواة في تمام الماهية والصورة المعقولة باعتبار
انها صورة تعقل بها الشيء لا يكون عرضا وان الصورة الحالة في العاقلة
يجب ان يكون حالة في محلها اذا كانت العاقلة جسمانية وذلك لانه اذا
كانت العاقلة جسمانية كانت ذات فعل بمشاركة المحل لان كل فاعل جسماني
انما يكون فاعلا بمشاركة الجسم فلو لم يحل الصورة الحالة في العاقلة في محلها
لما كان فعلها بمشاركة المحل فلا يكون جسمانية هف قال الرابع

الوجه

ادراكات

الوجه الرابع القوة العاقلة تقوى على معقولات غير متناهية لان القوة
العاقلة تقدر على ادراك الاعداد والاشكال التي لا نهاية لها ولا شيء من
القوى الجسمانية كذلك اي قوى الجسمانية لا تقدر على ادراك ما لا نهاية له
لما سنذكره في باب الجسم ان القوى الجسمانية لا تقوى على تحريكات غير متناهية
واعترض عليه بانا لا نسلم ان القوة العاقلة تقدر على الفعل اصلا فضلا عن
ان يقال انها تقوى على افعال غير متناهية لان التعقل عبارة عن قبول
النفس لصورة العقلية وهذا انفعال لا فعل والانفعالات الغير المتناهية
جائزة على الجسمانيات كما في النفوس الفلكية المنطبعة وهيولى الاجسام العنصرية
ولئن سلمنا لكن ما الذي يعنون بقولكم القوة العاقلة تقوى على معقولات
غير متناهية ان عنيتم به ان العاقلة لا تنتهي الى معقول الا وهي تقوى على
تعقل معقول آخر فالقوى الجسمانية ايضا كذلك فان القوة الخيالية لا تنتهي
في تصور الاشكال الى حد الا وهي تقوى على تصور اشكال اخر بعد ذلك و
ان عنيتم به ان القوة العاقلة يستحضر معقولات لا نهاية لها دفعة واحدة
فممنوع فانا نجد من انفسنا انه يصعب علينا توجه الذهن نحو معلومات كثيرة
دفعة واحدة قال الخامس اقول الادراكات الكلية ان حلت
في جسم اختصت بمقدار وشكل ووضع واين تبعا لمحلها واللازم بط
فالملزوم مثله اما الملازمة فلان الجسم مختص بمقدار معين وشكل معين و
وضع معين واين معين فالادراكات الكلية اذا حلت في الجسم اختصت
بذلك المقدار والشكل والوضع والاين لان اختصاص المحل بالمقدار المعين
والشكل المعين والوضع المعين والاين المعين يوجب اختصاص الحال فيه
بها واما بطلان اللازم فلان كل ما هو مختص بمقدار معين وشكل معين
واين معين لا يكون مطابقا لما ليس كذلك فلا يكون مشتركا بين كثيرين فلا يكون
صورا مجردة كلية واعترض على هذا الوجه بان كلية الصورة انطباقها
على كل واحد من الاشخاص اذا اخذت ماهيتها مجردة عن لواحقها الخارجية

وتجرّدُ ما بينهما عراءً اما عن العوارض الخارجية ولا يقدح في كليتها شيء مما
عرض بسبب المحل عن المقدار والشكل والوضع فانها منطبقة على الاشخاص
اذا اخذت مجردة لانها لو قدح في كليتها ما عرض بسبب المحل لاشترك الالزام
بان يقول الادراك الكلي ايضا حال في نفس جزئية فيكون جزئيا لان
الحال في الجزئي جزئي فثبت ان ما عرض للكلي بسبب المحل لا يقدح في
كليته ولا يلزم من جزئية المحل جزئية الحال **قال** واما النقل فمن
وجوه **اقول** لما فرغ مما يدل على تجرد النفس من الوجوه العقلية ذكر
ما يدل على تجردها من النقل فذكر من القرآن اربع آيات ومن السنة
حديثا وترفرف من رفرف الطائر اذا حرك جناحيه حول الشيء يريد ان
يقع عليه ولا شك ان هذه الآيات والحديث دالة على ان النفس مغايرة
للبدن ولا يدل على تجردها وهي غنية عن الشرح واختلف المتكلمون في تجرد
النفس فقال ابن الراوندي انها جزء لا يتجزى في القلب وقال النظام
انها اجسام لطيفة سارية في البدن فهو حي واذا فارقت فهو ميت
وقيل هي قوة في الدماغ مبدا للحس والحركة وقيل هي قوة في القلب
مبدا للحيوة في البدن وقيل النفس ثلث قوى احديها في الدماغ وهي
النفس الناطقة الحكمية لكونها مبدا العلوم والحكم والثانية في القلب
وهي النفس الغضبية التي هي مبدا الغضب والخوف والفرح والحزن
وغيرها والثالثة في الكبد وهي النفس النباتية التي هي مبدا التغذي
والنمو والتوليد وسماها المصنف بالشهوانية لانها مبدا لجذب الملائم و
قيل النفس هي الاخلاط الاربعة الصفراء والبلغم والدم والسوداء
وقيل النفس هي المزاج واعتدال الاخلاط وقيل هي تشكل البدن وتخطيط
وتاليف اجزائه وقيل هي الحيوة **قال** الخامس **اقول**
المبحث الخامس في حدوث النفس المليّون لما بينوا ان ما سوى الله تعالى
الذي هو الواحد الواجب لذاته محدث اتفقوا على حدوث النفس فان النفس

الحكمة

ماسوى

مما سوى الله تع الا ان قوما من المليين لما جوزوا حدوث النفس قبل
حدوث البدن لما روي في الاخبار ان الله تع خلق الارواح قبل الاجساد
بالفي عام ومنع آخرون حدوث النفس قبل حدوث البدن لقوله تع
ثم انشاناه خلقا آخر فانه تع لما بين اطوار خلق الانسان حيث قال و
لقد خلقنا الانسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين
ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاما
فكسونا العظام لحما ثم انشاناه خلقا آخر اراد بقوله خلقا آخر الروح
ولفظة ثم يفيد التراخي فدل الآية على انشاء الروح وخلقه بعد تكون
البدن وخالف ارسطاطاليس من كان قبله من الحكماء مثل افلاطون
فان افلاطون ومن قبله قالوا بقدم النفس و قال ارسطو النفس حادثة
وشرط حدوثها حدوث البدن واحتج ارسطو بان النفس الناطقة الانسانية
متحدة بالنوع لانها لو لم يكن متحدة بالنوع لكانت مركبة واللازم بط
فالملزوم مثله اما الملازمة فلان النفوس الناطقة متشاركة في كونها
نفسا بشرية فلو اختلفت بالماهية لكان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز
فكانت مركبة واما بطلان اللازم فلان النفس لو كانت مركبة
لكانت جسما واللازم بط لما ثبت ان النفس مجردة فثبت ان النفس
متحدة بالنوع فلو وجدت قبل البدن لكانت واحدة لان تعدد افراد
النوع بالمادة ومادة النفس البدن فيمتنع تعدد النفس قبل البدن فثبت
ان النفس اذا كانت قبل البدن كانت متحدة ثم اذا تعلقت النفس بالبدن
ان بقيت واحدة لزم ان يعلم كل واحد ما علم الآخر وهو مح وان لم يبق
النفس واحدة بعد التعلق بالبدن كانت منقسمة واللازم بط لان
النفس مجردة والمجرد لا ينقسم لان قبول القسمة من مقتضيات المادة
وقيل على هذا الدليل بان المدلول من كون النفس نفسا بشرية كونها
مدبرة للبدن البشري وكونها مدبرة من عوارضها ولا يلزم من اشتراك

ارسطاطاليس

الانسانية

النفوس في هذا الغرض التركيب في ماهيتها لجواز اختلاف النفوس
بتمام الماهية مع اشتراكها في العوارض وان سلم انه يلزم ان يكون
النفس مركبة فلا نم ان كل مركب جسم فان مذهبكم ان كل جسم مركب و
هو موجبة كلية والموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها وكيف يكون كل مركب
جسما والمجردات باسرها مشاركة في الجوهرية والجوهر جنس لها ومخالفة
بالنوع فيكون تميز بعضها عن البعض بفصل فيكون المجردات مركبة
من الاجسام الجنس والفصل عندهم وان سلم اتحاد النفوس الناطقة
الانسانية بالنوع فلم لا يجوز ان يتعدد النفوس قبل هذه الابدان
بتعدد ابدان اخر كانت متعلقة بها فانتقلت منها الى هذه على سبيل التناسخ
قوله وعمدتكم الوثقى اشارة الى جواب دخل تقرير الدخل انه لا يجوز
ان يتعدد النفوس قبل هذه الابدان لانه لو تعدد النفوس قبل الابدان
يلزم التناسخ وهو باطل تقرير الجواب ان عمدتكم الوثقى في بطلان التناسخ
مبني على حدوث النفس وذلك لان عمدتكم في بطلان التناسخ ان البدن
اذا استكمل فاض عليه من المبدا نفس لعموم الفيض ووجود الشرط فان
استكمال البدن شرط لحدوث النفس من المبدا واذا فاض من المبدا
نفس عند استكمال البدن فلا يتصل به نفس اخرى على سبيل التناسخ و
الا يلزم ان يكون لبدن واحد نفسان وهو باطل لان كل واحد يجد
ذاته واحدا لا اثنين فيمتنع التناسخ فثبت ان بطلان التناسخ مبني
على حدوث النفس فاثبات حدوث النفس بابطال التناسخ دور و
لقائل ان يقول اذا كانت النفوس متحدة بالنوع امتنع تعددها و
تكثرها قبل البدن وذلك لانها اذا كانت كثيرة لا يكون متحدة بالنوع
لانها لو كانت متحدة بالنوع امتنع تعلقها بالامور المختلفة كالمواد
وامتنع تعلق الامور المختلفة بها وهي متساوية بذواتها من غير اولوية
وترجح في البعض دون البعض لكن لا يمتنع تعلقها بالامور المختلفة

فلا يكون

١٣٣

فلا يكون متحدة بالنوع فثبت انه لو كانت النفوس قبل الابدان متكثرة لا يكون
متحدة بالنوع واللازم باطل لان الغرض انها متحدة بالنوع فالملزوم مثله
قال السادس اقول المبحث السادس في كيفية تعلق النفس بالبدن
وكيفية تدبيرها وتصرفها فيه قالت الحكماء النفس غير حالة في البدن و
لا مجاورة له لانها جوهر مجرد فلا يكون تعلقها بالبدن تعلق حلول كتعلق
الصورة بالمادة والعرض بالموضوع كتعلق السواد بالجسم ولا تعلق
مجاور كتعلق الانسان بداره وثوبه الذي يوافقه تارة ويفارقه اخرى
لكنها متعلقة بالبدن تعلق العاشق بالمعشوق عشقا لا يتمكن العاشق
بسببه من مفارقة معشوقه ما دامت مصاحبته متمكنة وسبب تعلق
النفس بالبدن توقف كمالاتها ولذاتها الحسيين والعقليين عليه فان
النفس في مبدا الفطرة عارية عن العلوم قابلة لها متمكنة من تحصيلها بالآلات
وقوى بدنية قال الله تبارك وتعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم
لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والابصار والافئدة لعلكم تشكرون
والنفس تتعلق اولا بالروح وهو الجسم اللطيف البخاري المنبعث عن القلب
المتكون من الطف اجزاء الاغذية فيفيض من النفس الناطقة على الروح
قوة تسري بسريان الروح الى اجزاء البدن واعماقه فتنتشر تلك القوة في كل
عضو من اعضاء البدن ظاهره وباطنه قوى تليق بذلك العضو ويكمل
بالقوى المثارة في ذلك العضو نفعه كل ذلك بارادة العليم الذي لا يعزب
عنه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الحكيم الذي
اتقن كل شيء خلقه ثم هدى وتلك القوى باسرها تنقسم الى مدركة والى
محركة وتنقسم القوى المدركة الى مدركة ظاهرة والى مدركة باطنة اما
المدركة الظاهرة فهي المشاعر الخمس البصر والسمع والشم والذوق واللمس الاول
البصر وهو قوة مودعة في العصبتين المجوفتين اللتين تتلاقيان وتتادّيان

الى العينين بعد تلاقيهما يدرك بهما الاضواء والالوان اولا وبالذات و
بتوسطهما سائر المبصرات كالشكل والمقدار والحركة والحسن والقبح
ادراك البصر بانعكاس صورة من المرئي الى الحدقة وانطباع تلك الصورة
في جزء من الحدقة يكون ذلك الجزء زاوية مخروط مفروض قاعدة المخروط
سطح المرئي وزاويته عند الحدقة ولاجل انعكاس البصر بانعكاس صورة
المرئي الى الحدقة وانطباعها في جزء منها يكون في زاوية مخروط مفروض
قاعدته سطح المرئي يرى القريب اعظم من البعيد فانه اذا كان المرئي
اقرب الى البصر يكون تلك الزاوية اوسع فيرى المبصر اعظم واذا كان
ابعد منه يكون تلك الزاوية اضيق فيرى المبصر اصغر وقيل ادراك البصر
باتصال شعاع مخروط يخرج من الحدقة الى المرئي وقيل البصر اتصال
الشعاع بالمرئي بتوهم خطوط يخرج من سطح المخروط الشعاعي الذي
قاعدته عند المرئي وراسه عند الحدقة ويكون الابصار بزاوية تحدث
من تلك الخطوط عند راس المخروط وليس المراد بخروج الشعاع من الحدقة
الخروج الحقيقي بل يقال له الخروج بالمجاز كما يقال الضوء يخرج من الشمس
ومنع هذا القول بانه لو كان الابصار باتصال شعاع مخروط يخرج من
الحدقة الى المرئي لتشوش الابصار بهبوب الرياح فلا يرى المقابل
ويرى غير المقابل الذي اتصل به الشعاع وللقائل ان يقول يتشوش
الابصار بهبوب الرياح **قال** الثاني **اقول** الثاني من مشاعر
الحس الظاهرة السمع وسبب ادراكه وصول الهواء المتموج المنضغط من قارع
ومقروع مقاوم له الى الصماخ والسمع قوة مودعة في العصب المفروش
في قعر الصماخ **قال** الثالث **اقول** الثالث من المشاعر الخمس
الظاهرة الشم وهو قوة مودعة في الزائدتين الناتئتين من مقدم الدماغ
الشبيهتين بحلمتي الثدي وتدرك الروائح بوصول الهواء المتكيف

بالرائحة المتصلة من ذي الرائحة الى الخيشوم ومنع بان القدر اليسير
من المسك يستحيل ان يتحلل منه على الدوام ما ينتشر الى مواضع يصل اليها الرائحة
قال الرابع من المشاعر **اقول** الرابع من المشاعر الخمس الظاهرة
الذوق وهو قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان وادراك الذوق
بمخالطة الرطوبة اللعابية المنبعثة من الآلة المسماة بالملعبة بالمذوق
ووصوله الى العصب بشرط خلو الرطوبة عن مثل طعم المذوق او ضده
وبالجملة ينبغي ان يكون الرطوبة عادمة الطعم في نفسها ليخالط ما يرد على
جرم اللسان من المذوقات ويؤدي طعمه فيحصل الاحساس به **قال**
الخامس **اقول** الخامس من المشاعر الخمس الظاهرة اللمس وهو قوة منبثة
في جميع جلد البدن يدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
والملاسة والخشونة والخفة والثقل وغيرها من الصلابة الملموسات
كالصلابة واللين واللزوجة وادراك اللمس بالمماسة والاتصال با
لملموس ولا يشعر بما كيفيته مشابهة لكيفية العضو الذي يكون بهذه
القوة فيه فان الادراك لا يتم الا بانفعال والشيء لا ينفعل عن شبيهه
وفي تعدد قوة اللمس ووحدتها نظر فانه يحتمل ان يكون قوى كثيرة
كل قوة منها يدرك ضربين من هذه الكيفيات ويحتمل ان يكون قوة
واحدة بها جميع الكيفيات تدرك **قال** اما الباطنة **اقول**
لما فرغ من بيان قوى المدركة الظاهرة شرع في بيان القوى المدركة
الباطنة وهي ايضا خمس لانها اما مدركة واما معينة على الادراك والمدركة
اما مدركة للصور وهي ما يمكن ان يدرك بالحواس الظاهرة واما مدركة
للمعاني وهي ما لا يمكن ان يدرك بالحواس الظاهرة والمعينة اما معينة با
لحفظ او التصرف والمعينة بالحفظ اما معينة لمدركة الصور واما معينة
لمدركة المعاني فهذه خمس قوى الاولى الحس المشترك وهو قوة تدرك صور
المحسوسات وهي خيالات المحسوسات الظاهرة واشباحها بالتادية اليها

والذى يدل على وجود هذه القوة انا نحكم على الجسم الابيض الطيب الرائحة
الحلو بانه ابيض طيب الرائحة حلو والحكم لا محالة بحضرة المحكوم به و
المحكوم عليه ولا يكون حصول هذه الامور فى النفس لما علمت ان
النفس مجردة لا يرتسم فيها صور المحسوسات ولا يرتسم فى الحس الظاهر
فان الحس الظاهر لا يدرك به غير نوع واحد من المحسوسات فاذا لا بد
للنفس من قوة غير الحس الظاهر يدرك بها جميعا اى اللون الجزئى و
الرائحة الجزئية والطعم الجزئى وغيره ومحل الحس المشترك مقدم البطن
الاول من الدماغ قال الثانية اقول القوة الثانية من القوى
المدركة الباطنة الخيال وهى المعينة للحس المشترك بالحفظ وهى خزانة
الحس المشترك فيجتمع فيها صور المحسوسات بعد غيبتها عن الحواس الظاهرة
فيحفظ تلك الصور والذى يدل على وجود هذه القوة ان النفس كما
لا يقدر على الحكم بان هذا اللون لصاحب هذا الطعم الا بقوة تدرك
بها جميعا كذلك لا يقدر على ذلك الا بقوة حافظة للجميع والا فينعدم
صورة كل واحد من الامرين عند ادراك الآخر والالتفات اليه وهذه
القوة مغايرة للحس المشترك لان القبول بقوة غير القوة التى بها
الحفظ لان القبول والحفظ قد يفترقان فلو كانا بقوة واحدة لما
افترقا والى هذا اشار بقوله فان الادراك غير الحفظ ومحل الخيال مؤخر
البطن الاول من الدماغ قال الثالثة اقول الثالثة من
القوى المدركة الباطنة الواهمة وهى قوة تدرك بها النفس فى
المحسوسات الجزئية المعانى الجزئية التى ليست بمحسوسة كصداقة
زيد وعداوة عمرو وكادراك الشاة معنى فى الذئب غير محسوس
وهى العداوة وكادراك الكبش فى النعجة معنى غير محسوس وهو
الصداقة وهى المعانى التى لا يدرك بالحس الظاهر وبهذه القوة
يحكم النفس احكاما جزئية قال المص ومحل الوهم مقدم البطن

الحاكم بـ

جميع

مقدم البطن الاخير وقيل محله مقدم البطن الاوسط قال الرابعة
اقول القوة الرابعة من القوى الباطنة المدركة الحافظة وتسمى
قوة تحفظ هذه المعانى التى يدركها الوهم بعد حكم الحاكم بها وهى مغايرة
للوهم لما عرفت ان القبول بقوة غير القوة التى بها الحفظ ومغايرة للخيال
لان الحافظ للصور غير الحافظ للمعانى ومحل الحافظة البطن الاخير من
الدماغ قال المص محلها مؤخر البطن الاخير من الدماغ قال
الخامسة اقول القوة الخامسة من القوى المدركة الباطنة المتصرفة وهى
القوة التى تحلل الصور وتركبها وتحلل المعانى وتركبها فتارة تفصل
الصورة عن الصورة والمعنى عن المعنى وتارة تركب الصورة بالصورة
وتارة تركب المعنى بالمعنى وتارة تركب الصورة بالمعنى والقوة
المتصرفة تسمى متفكرة ان استعملها العقل ومتخيلة ان استعملها الوهم
دون تصرف عقلى والذى يدل على مغايرتها لساير القوى ان التحليل
والتركيب بقوة غير القوة التى بها القبول او الحفظ للافتراق و
محل المتصرفة الدودة التى فى وسط الدماغ والدليل على اختصاص
هذه القوى بهذه المواضع اختلال فعلها بخلل هذه المواضع فان الفساد
اذا اختص بموضع اورث الآفة فى فعل القوة المختصة بذلك الموضع و
هذه القوى الخمس تسمى مدركة باطنة وان كانت المدركة منها
اثنين فقط لان الادراكات الباطنة لا تتم الا بجميعها وبالحقيقة
المدركة للكليات ولهذه الجزئيات النفس لكن ادراكها الكليات
بالذات وادراكها الجزئيات بتوسط هذه القوى والمراد بقولنا ان
النفس تدرك الكليات بذاتها ان الصورة الكلية المعقولة ترتسم فى
النفس لا فى القوى الجسمانية التى هى آلاتها والمراد بقولنا ان النفس
تدرك الجزئيات بالآلاتها ان الصورة المحسوسة والمخيلة والمعانى الجزئية
الموهومة ترتسم فيها وتنطبع فى آلاتها لكن ادراك النفس اياها بواسطة

والصورة عن المعنى

تلك القوى وانطباعها فيها لانا لو تصورنا مربعا مجنحا بمربعين وتصورت
النفس به لزم تغاير محل الجناحين لانا نميز بين الجناحين المختلفين في
الوضع المتفقين في الحقيقة وليس هذا الامتياز في الخارج اذ هو غير
مستند الى الخارج لان الغرض ان لا يكون اي المربع موجودا في الخارج
فهذا الامتياز في الذهن فلا بد وان يرتسم احد الجناحين في محل
غير محل ارتسم فيه الجناح الآخر والا امتنع الامتياز لان امتياز
احدهما عن الآخر لا يكون بالماهية ولا بلوازمها لاتفاق الجناحين
فيها فلا بد وان يرتسم في جسم او جسماني حتى يحصل الامتياز بحسب تغاير
محلهما فلا يرتسم في النفس والا لزم انقسام النفس وهو محال فادراك
الجزئي للنفس انما يكون بالآلات وقول المص المدرك للجزئيات اولا
معنى هذه ينبغي ان يحمل على انها ترتسم فيها وارتسامها فيها سوا ادراك النفس
اياها وكثيرا ما يستند الفعل الى الآلات صدور الفعل من الفاعل بتوسطها
قال واما المحركة اقول لما فرغ من القوى المدركة شرع في
القوى المحركة والمحركة تنقسم الى محركة اختيارية والى محركة طبيعية اما
المحركة الاختيارية فتنقسم الى باعثة تحث على جلب النفع ويسمى القوة الشهوانية
او على دفع الضار ويسمى القوة الغضبية والى محركة تحرك الاعضاء
بواسطة تمديد الاعصاب وارخائها وهي المبدأ القريب للحركة
الاختيارية فان للحركات الاختيارية مبادئ مترتبة الاول التصور الجزئي
للشيء الملائم او المنافي تصورا مطابقا او غير مطابق وانما ينبغي ان
يكون التصور جزئيا لان التصور الكلي يكون نسبته الى جميع الجزئيات
على السواء فلا يقع به جزئي خاص والا يلزم ترجيح احد الامور المتساوية
على الباقية ولا جميع الجزئيات لامتناع حصول الامور الغير المتناهية
الثاني شوق ينبعث عن ذلك التصور اما نحو جذب ان كان ذلك الشيء الملائم
لذيذا او نافعا يقينا او ظنا ويسمى شهوة واما نحو دفع وغلبة ان كان

اربعة

ذلك الشيء مكروها او ضارا يقينا او ظنا ويسمى غضبا الثالث الارادة
او الكراهة وهي العزم الذي يجزم بعد التردد في الفعل والترك ويدل
على مغايرة الارادة والكراهة للشوق كون الانسان مريدا لتناول
ما لا يشتهيه وكارها لتناول ما يشتهيه وعند وجود الارادة والكراهة
ترجح احد طرفي الفعل والترك اللذين يتساوى نسبتهما الى القادر عليهما
الرابع حركة من القوة المنبثة في العضلة ويدل على مغايرتها لسائر
المبادي كون الانسان المشتاق العازم غير قادر على تحريك الاعضاء
وكون القادر على التحريك غير مشتاق ولا عازم قال واما القوى
اقول لما فرغ من بيان القوى المدركة والمحركة الاختيارية التي
يشارك بها الانسان الحيوان شرع في القوى الطبيعية التي يشارك بها
الحيوان النبات واصولها ثلثة اثنان لاجل حفظ الشخص وهما الغاذية
والنامية وواحدة لاجل حفظ النوع وهي المولدة للمثل فهذه القوى
الثلث النباتية اما الغاذية فهي التي تحيل الغذاء الى مشابهة المغتذي
ومحل فعلها ليخلف بدل ما يتحلل فيفعل هذه القوة احالة الغذاء الى مشابهة
المغتذي ومحل فعلها هو الغذاء وغايته اخلاف بدل ما يتحلل واما النامية
فهي قوة توجب زيادة في اقطار بدن المغتذي على تناسب طبيعي محفوظ
في اجزاء المغتذي ليتم به النشو فقوله على تناسب طبيعي خرج به الزيادات
الخارجة عن المجرى الطبيعي كالورم وقوله محفوظ في اجزاء المغتذي
في الاقطار الثلثة خرج به الزيادات الصناعية فان الصانع اذا زاد
في الطول نقص من العرض والعمق وبالعكس وقوله ليتم بها النشو خرج
به السمن والنامية والغاذية يتشاركان في الفعل فان كلا منهما فعله
تحصيل الغذاء والصاقه وتشبيهه فان كانت هذه الافعال على قدر ما
يتحلل فهو الاغتذاء وان كانت زائدا فهو النمو واما المولدة فقسمان
الاول مولدة تفصل جزءا من الغذاء بعد الهضم التام وتعده مادة ومبدأ

لشخص آخر الثاني مصورة تحيل تلك المادة في الرحم وتفيدها الصور و
القوى والاعراض الحاصلة للنوع الذي انفصل عنه البذر وانما احتيج
الى هذه القوى الثلث لان النفوس لما تفيض من مبدائها على الابدان
المركبة بحسب قرب امزجتها من الاعتدال وبعدها عنه ولا بد في
الامزجة من اجزاء حارة بالطبع وينبعث من كل نفس ايضا كيفية
فاعلة مناسبة للحيوة يكون آلة لها في افعالها وخادمة لقواها و
هي الحرارة الغريزية فالحرارتان يقتضيان تحلل الرطوبة الموجودة في
البدن المركب وتعينهما على ذلك الحرارة الغريبة من خارج فاذن لولا
شيء يصير بدلا لما يتحلل منه يفسد المزاج بسرعة وبطل استعداد المركب
لتعلق النفس به فحكمة الصانع تبارك وتعالى اقتضت احداث قوة
تحيل ما يشابه بدنه بالقوة وتحيله الى ان يشبهه بالفعل مضيفا اليه
ليخلف بدل ما يتحلل ولما كانت العناصر متداعية الى الافتراق ولم يكن
للقوى الجسمانية اجبارها على الالتيام دائما وكانت العناية الالهية
اقتضت استبقاء الانواع زمانا شاء الله تعالى بقاءها فيه ولم يمكن ابقاء
شخص ابدا افتقر بقاؤها بتعاقب الاشخاص اما على سبيل التولد فيما
يسهل اجتماع اجزائه لبعده من الاعتدال ولسعة عرض مزاجه واما
على سبيل التوالد فيما تعذر ذلك لقربه من الاعتدال وضيق عرض مزاجه
فخلق الله تبارك وتعالى النفس ذات قوة تفصل عن المادة التي تحصلها
الغاذية ما تعده مادة لشخص آخر ولما كانت المادة المنفصلة اقل
من المقدار الواجب لشخص كامل جعل الله النفس ذات قوة يضيف من
المادة التي تحصلها الغاذية شيئا فشيئا الى المادة المفصولة فيزيد بها
مقدارها في الاقطار على تناسب يليق باشخاص ذلك النوع الى ان يتم الشخص
فاذا النفس النباتية النامية انما يكون ذات ثلث قوى يحفظ بها الشخص
اذا كان كاملا وتكمله اذا كان ناقصا ويستبقي النوع بتوليد مثله

ويخدم القوى الاربع الغاذية والنامية والمولدة والمصورة اربع قوى
اخرى الجاذبة والهاضمة والماسكة والدافعة اما الجاذبة فهي التي
تجذب الغذاء المحتاج اليه وهي موجودة في جميع الاعضاء اما في المعدة
فلان الغذاء يتحرك من الفم اليها وتلك الحركة غير ارادية لان الغذاء
ليس حيوانا ولا طبيعية لان الغذاء يزدرد عند الانعكاس فيكون
قسرية واما بدفع دافع من فوق او بجذب جاذب من المعدة و
الاول بط لان الغذاء قد يجذب الى المعدة من غير ان يدفعه اليها
فتعين الثاني ولهذا يجذب المري والمعدة الغذاء من فوق
عند شدة الحاجة من غير ارادة المغتذي ولان المعدة تجذب
اللذيذ الى قعرها ولهذا يخرج الحلو بالقي بعد غيره وان تناوله
المغتذي اولا واما في الرحم فانها اذا كانت خالية عن الفضول
قريبة العهد بانقطاع دم الطمث عنها تحس الانسان وقت الجماع ان
احليله ينجذب الى داخلها واما في سائر الاعضاء فلان الاخلاط الاربعة
اي الصفراء والدم والبلغم والسوداء تختلط في الكبد وتتميز كل واحد
منها وينصب الى عضو معين فلو لم يكن وجودها في كل عضو لما اختص
بخلط خاص واما الهاضمة وهي التي تغير الغذاء الى حيث يصلح
لان تحيله الغاذية الى العضو ففعل الهاضمة احالة الغذاء الى ما
يصلح لان يصير جزءا من المغتذي وفعل الغاذية احالته الى ما
يكون جزءا من المغتذي بالفعل وللهاضمة اربع مراتب الاولى
مبداها في الفم وهو عند المضغ ولهذا كانت الحنطة الممضوغة
تنضج الدماميل فوق ما ينضجه المطبوخة وتمامها في المعدة
وهو ان يصير الغذاء جوهرا شبيها بماء الكشك الثخين ويسمى كيلوسا
الثانية في الكبد وهو ان يصير بعد الانحدار من المعدة اليه بحيث
يحصل من الكيلوس الاخلاط الاربعة الدم والصفراء والسوداء و

البلغم الثالثة في العروق الرابعة في الاعضاء وهو ان يصير بحيث يصلح
ان يكون جزءا من العضو واما الماسكة وهي التي يمسك الغذاء المجذوب
الى ان يهضمه الهاضمة وفعلها في المعدة الاحتواء بحيث يماسه من جميع
الجوانب على وجه لا يكون بين سطح باطن المعدة وبين الغذاء فرجة و
ليس هذا الاحتواء بسبب امتلاء المعدة فان الغذاء اذا كان قليلا و
الماسكة قوية حصل هذا الاحتواء فلهذا يجود الهضم ح وفعلها في
الرحم ان يحتوي على المني بحيث يمنع النزول ولو لم يكن هناك ماسكة
لنزل المني بطبعه لانه ثقيل وكذا قياس سائر الاعضاء واما
الدافعة فهي التي تدفع الفضل والمهيا العضو آخر اليه والذي
يدل على وجودها ان الانسان يجد الامعاء عند التبرز كانها تنزع
لدفع ما فيها الى اسفل ح قد يتضاعف هذه القوى لبعض الاعضاء
كالمعدة فان فيها الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة بالنسبة
الى غذاء جميع البدن وفيها ايضا هذه القوى بالنسبة الى ما يغتذي
به خاصة قال السابع اقول المبحث السابع في بقاء النفس
الناطقة بعد الموت النفس لا تفنى بموت البدن اما عندنا فلما
سبق من النصوص ح ونحوها قال الحكماء النفس الناطقة غير مادية
وكل ما يقبل العدم فهو مادي فالنفس الناطقة لا يقبل العدم
اما الصغرى فلما سبق ان النفس الناطقة في ذاتها وكمالاتها غير
منطبعة في جسم تقوم به واما الكبرى فلانها لو كانت قابلة
للفناء كانت قبل الفناء باقية بالفعل ح فاسدة بالقوة ولا
شك ان فعل البقاء غير قوة الفساد والا لكان كل باق ممكن
الفساد وكل ممكن الفساد باقيا ولا يجوز ان يكون محل قوة الفساد
هو محل البقاء بالفعل بعينه فان محل قوة الفساد هو القابل للفساد
فهو لا يكون بعينه موصوفا بالفساد والباقي بالفعل لا يبقى عند م

على الغذاء صح

الفساد

الفساد فلا يكون بعينه موصوفا بالفساد فيكون محل البقاء بالفعل
غير محل الفساد بالقوة فاذا في النفس امران مختلفان فيلزم
تركبها من امرين احدهما الفساد بالقوة والآخر الباقي بالفعل
وكل من الجزئين جوهر ضرورة كون جزء الجوهر جوهرا فيلزم تركبها
من الهيولى والصورة فلا يكون النفس مجردة هف واعترض
على هذا بان قوة الفساد هو امكان العدم وامكان العدم غير
ثبوتي فلا يستدعي محلا وايضا لم لا يجوز ان يكون النفس مركبة
من هيولى وصورة مخالفتين لهيولى الاجسام وصورها فلا يلزم
ان يكون جسما وايضا النفس حادثة فيكون مسبوقة بامكان
الوجود والامكان السابق لما لم يوجب كون النفس مادية كذلك
لم يوجب امكان الفساد ان يكون مادية اجيب عن الاول بان
هذا الامكان هو الامكان الاستعدادي وهو عرض وجودي
يستدعي محلا ثابتا واجيب عن الثاني بان الهيولى التي هي مخالفة
لهيولى الاجسام يجب ان تكون باقية بعد وقوع الفساد بالفعل
لما مر وح لا يخ اما ان تكون ذات وضع اولا والاول مح والا
يلزم ان تكون جسما وان تكون ذات وضع جزءا لما لا وضع له
وكلاهما مح والثاني لا يخ اما ان يكون موجودة بانفرادها او لم يكن
فان كان الاول كانت عاقلة بذاتها لما سيعرف وكانت هي النفس
وقد فرضناها جزءا منها هف ومع هذا المطلوب حاصل وهو بقاء
جوهر مجرد عاقل بعد موت البدن وان كان الثاني فاما ان يكون
للبدن تاثير في اقامتها اولا والاول مح والا لكانت محتاجة في
وجودها الى البدن فلم يكن ذات فعل بانفرادها وقد ثبت بطلان
ذلك ح والثاني يلزم ان تكون باقية بما هي مستفيد الوجود منه و
استحالة الجسم ان يكون آلة لها وحافظا للعلاقة معها بالموت

محل صح

لا بعض جوهرها وبقاءها واجيب عن الثالث ان كل واحد من الامكان
السابق وامكان الفساد لا يقتضي ان يكون النفس مادية لكون البدن
مع هيئة مخصوصة موجودا قبل حدوث النفس محلا لامكان حدوث النفس
اي الامكان الاستعدادي لحدوثها من حيث هي نفس مدبرة متصرفة
فيصير كاملة فحدث النفس من مبدائها بحسب ذلك الاستعداد فاذا زالت
هذه الهيئة المخصوصة يصير البدن بحيث لا يكون مستعدا لقبول اثر
المدبر فينقطع علاقته وعدم هذا الاستعداد لا يقتضي عدم المدبر
من حيث الذات بل من حيث هو مدبر ولا يلزم من عدم المدبر
من حيث انه مدبر عدمه من حيث الذات ولا يجوز ان يكون محلا
لامكان عدم المدبر من حيث الذات لان المدبر من حيث الذات
جوهر مباين للبدن ولا يجوز ان يكون الشيء محلا لامكان ما هو
مباين عنه والحاصل ان البدن لا يكون محلا لامكان النفس من حيث
هي مباينة ولا لامكان عدمها بل يكون محلا لامكان حدوث النفس من
حيث هي مدبرة ومتصرفة ولامكان حدوثها عدمها من حيث هي كذلك
لكن امكان حدوثها من حيث هي مدبرة متصرفة يستدعي امكان وجودها
من حيث الذات لانه لا يمكن حدوث النفس من حيث هي مدبرة متصرفة
بدون من حدوثها من حيث الذات فبالعرض صار محلا لامكان
حدوث النفس من حيث جوهرها وامكان عدمها من حيث هي مدبرة
متصرفة لا يستدعي امكان عدمها من حيث جوهرها لان انتفاء الذات
من حيث هي على حالة يقتضي انتفاءها لا من حيث جوهرها لا يقتضي انتفاءها
من حيث هي هي لان انتفاء المجموع لا يقتضي انتفاء جميع اجزائه بخلاف
تحققه فلا يكون البدن محلا لامكان عدم النفس لا بالذات ولا بالعرض
ويكون محلا لامكان وجودها بالعرض فهذا هو الفرق بين الامكان
السابق وامكان الفساد ثم قال الحكماء للنفس بعد مفارقتها عن

البدن

ولا لامكان وجوده من حيث هو جوهر

البدن سعادة وشقاوة لان النفس ان كانت عالمة بالله تبارك و
تعالى وبوجوب وجوده وبفيضان جوده اي افادته ما ينبغي لكل موجود
من غير غرض وانه اعطى كل شيء خلقه وبتقدس ذاته عن النقايص وتنزهه
عن سمات الحدوث وكانت نقية عن الهيئات البدنية منتهية عن متابعة
الهوى المستتبعة للاخلاق الذميمة معرضة عن اللذات الجسمانية المفضية
الى الملكات الردية التذت بوجدانها نفسها كاملة شريفة جامعة
للفضيلتين العلمية والخلقية منخرطة في سلك المجردات المقدسة والملائكة
المكرمة راجعة الى ربها راضية مرضية وان كانت النفس جاهلة بالله
معتقدة للاباطيل الزايغة من اثبات الشريك واتصافه بما يجب تقدسه
وتنزهه عنه تألمت بادراكها جهلها واشتياقها الى المعارف الحقيقية و
يأسها عن حصولها لها الخالق مخلدة وتمنت العود الى الدنيا واكتساب المعالم
وقالت يا ليتنا نرد ولا نكذب بآيات ربنا ونكون من المؤمنين
وان كانت عالمة بالله وبوجوب وجوده كما ذكرنا واكتسب من البدن
هيئات كريهة واخلاقا ذميمة وملكات ردية لكن لم يعتقد اباطيل
زائغة عذبت بميلانها اليها وبعدم حصولها لها مدة بحسب رسوخ تلك
الملكات ودوامها فيها حتى يزول عنه فيخرج عن النار ويدخل الجنة جعلنا
الله من السعداء الابرار ويحشرنا في زمرة الاخيار الذين لا خوف عليهم و
هم يحزنون وحشرنا مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين
والشهداء والصالحين وحسن اولئك رفيقا **قال** الكتاب
الثاني **اقول** لما فرغ من الكتاب الاول في الممكنات شرع في الكتاب
الثاني في الالهيات وذكر فيه ثلثة ابواب الاول في ذات الله تبارك وتعالى
الثاني في صفاته الثالث في افعاله الباب الاول في ذات الله
تبارك وتعالى وذكر فيه ثلثة فصول الاول في العلم به الثاني في التنزيهات
الثالث في التوحيد الفصل الاول في العلم به وذكر فيه ثلثة مباحث

قوله التذت جواب الشرط اعني ان كانت

الاول في ابطال الدور والتسلسل الثاني في البرهان على وجود واجب الوجود
الثالث في معرفة ذاته المبحث الاول في ابطال الدور والتسلسل اما
الدور وهو توقف الشيء على ما يتوقف عليه بمرتبة او اكثر فلان صريح
العقل جازم على تقدم وجود المؤثر على وجود اثره فلو اثر الشيء في مؤثره
السابق عليه لزم تقدم الشيء وجوده على نفسه بمرتبتين او اكثر فانه اذا اثر
الشيء في مؤثره يكون متقدما على مؤثره ومؤثره متقدم عليه فيكون
الشيء متقدما على نفسه لان المتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء
لا يقال لم لا يجوز ان يكون شيئان ماهية كل منهما مؤثرة في وجود الآخر
او ماهية احدهما مؤثرة في وجود الآخر ووجود الآخر علة لوجود الاول
فيكون كل واحد منهما مؤثرا في الآخر ولا يلزم تقدم الشيء على نفسه لانا
نقول ح لا يكون دورا لان الشيء لم يتقدم على نفسه لان الشيء لم يتقدم على
ما يتقدم عليه فان وجود كل اثر بماهية الآخر على التقدير الاول ووجود
الثاني بماهية الاول على التقدير الثاني ووجوده بوجود الثاني على التقدير
الثاني وكلامنا في الدور لا في غيره وايضا لا يجوز ان يكون الماهية بدون
الوجود مؤثرة في الوجود لانا نعلم بالضرورة ان علة الوجود يجب ان يكون
موجودا قبل وجود معلولها قيل ان اريد بتقدم المؤثر على اثره كونه
محتاجا اليه فلا نم ان المحتاج الى المحتاج الى الشيء محتاج الى ذلك الشيء
لانه لو كان كذلك لامتنع وجود المحتاج عند وجود المحتاج اليه وعدم
ما يحتاج اليه المحتاج اليه وليس كذلك فانه لو فرض وجود العلة القريبة
للمعلول مع عدم العلة البعيدة وجد المعلول بالضرورة والا لزم تخلف
المعلول عن العلة القريبة وهو مح وان اريد بتقدم المؤثر على اثره شيء غير
الاحتياج اليه فلا بد من افادة تصوره لينظر في صحته وفساده قيل
لا نم ان اللازم وهو قولنا امتنع وجود المحتاج عند وجود المحتاج اليه
وعدم ما يحتاج اليه المحتاج اليه بط قوله فانه لو فرض وجود العلة
مع

القريبة للمعلول مع عدم العلة البعيدة وجد المعلول بالضرورة قلنا لا نم
قوله والا لزم تخلف المعلول عن العلة القريبة قلنا نعم ولكن لم قلتم بان
ذلك مح فان العلة القريبة ليست بعلة تامة للمعلول بل جزء منها و
يجوز تخلف المعلول عن جزء العلة التامة وهذا غير مستقيم لان العلة
القريبة وان سلم انها جزء العلة التامة لكنها جزء يستلزم للمعلول اذ
لا واسطة بينه وبين تحقق المعلول فلا يمكن تخلف المعلول عنه لاستحالة
تخلف اللازم عن الملزوم والحق ان يقال ان اريد بقوله وجد المعلول
بالضرورة لو فرض وجود العلة القريبة للمعلول مع عدم العلة البعيدة
انه وجد المعلول في نفس الامر فهو مح فانه لا يلزم من فرض وجود العلة
القريبة مع عدم العلة البعيدة وجود المعلول في نفس الامر فان وجود
المعلول في نفس الامر انما يلزم اذا كانت العلة القريبة موجودة في نفس
الامر ولا يلزم من فرضنا وجود العلة القريبة وجودها في نفس الامر وان
اريد به انه وجد المعلول على تقدير وجود العلة القريبة مع عدم العلة
البعيدة فلا نم لزومه ايضا على ذلك التقدير فان ذلك التقدير مح فجاز
عدم لزوم وجود المعلول على ذلك التقدير المح لكن لا يلزم منه ان لا يكون
المحتاج الى المحتاج الى الشيء محتاجا الى ذلك الشيء في نفس الامر وانما يلزم
ذلك لو كان ذلك التقدير واقعا في نفس الامر وهو مح وكلامنا في بطلان
الدور في نفس الامر لا على التقدير واما التسلسل وهو ان يترتب امور معروضة
العلية والمعلولية في سلسلة واحدة من معلول معين الى غير النهاية
فيدل على بطلان ذلك وجوه الاول وجهان الاول لو تسلسلت العلل الى
غير النهاية فلنفرض جملتين احديهما من معلول معين واخرى من المعلول
الذي قبله ويتسلسلان الى غير النهاية فان استوفت الجملة الثانية
الاولى بالتطبيق من الطرف المتناهي بان يطبق الاول من الجملة الثانية
على المعلول المعين الذي هو اول الجملة الاولى يكون الناقص مساويا

ولئن سلم لزومه على ذلك صح

للزائد وان لم يستوف الجملة الثانية الجملة الاولى بالتطبيق على الوجه المذكور
يلزم انقطاع الجملة الثانية فيلزم تناهيها والجملة الاولى يزيد عليها
بمرتبة فيكون ايضا متناهية فان قيل لانم ان الجملة الثانية اذا
لم يستوف الجملة الاولى بالتطبيق يلزم انقطاع الجملة الثانية لجواز
ان يكون عدم الاستيفاء لعجزنا عن توهم الانطباق فان توهم
انطباق غير المتناهي على غير المتناهي مح وايضا لم انما لزم من
المجموع فجاز ان يكون المجموع محالا ويكون كل واحد من اجزائه با
لانفراد غير مح وايضا هذا منقوض بالحوادث التي لا اول لها والنفوس
الناطقة فانهما غير متناهيين عند القائلين بالتطبيق والحجة جارية
فيهما والجواب عن الاول ان عجزنا عن توهم الانطباق لا يدل على امتناع
الانطباق فانه يجوز ان يعجز الوهم عن الانطباق ويمكن الانطباق
بحسب فرض العقل فيفرض ههنا الانطباق ولا يلتفت الى عجز الوهم
عن الانطباق او قدرته فنقول ان امكن الانطباق المفروض و
استوفت الثانية الاولى لزم تساوي الناقص والزائد وهو مح
وان امتنع الانطباق ولم يستوف الثانية الاولى كان علة عدم الانطباق
تفاوت الجملتين فقط فان امتناع انطباق الجملتين من جنس واحد
تحت الكم وهو العدد لا يكون الا بسبب التفاوت وهذا ضروري وعن
الثاني المجموع اذا كان محالا لا بد وان يكون احد اجزائه محالا اما
على تقدير تحقق جزء من الاجزاء الباقية او في نفسه وههنا تحقق جزء من
اجزاء المجموع غير مح على تقدير الاجزاء الباقية فيكون احد الاجزاء محالا
في نفسه وكل جزء من المجموع ممكن في نفسه الا كون الجملة غير متناهية
فيكون الجملة الغير المتناهية محالا وهو المط واما النقض بالاجزاء
المترتبة الغير الموجودة كالحركة التي لا اول لها فغير وارد اذ
الجملة من حيث هي غير موجودة بل الموجود ابدا جزء من اجزائها

فلا يتصور التطبيق في اجزائها اصلا وكذلك النقض بالاشياء الغير المتناهية
الموجودة معا التي لا ترتيب فيها اصلا بحسب ارتباط بعضها ببعض في
الخارج غير وارد لان الاشياء المترتبة اذا انطبق على جزء من الجملة
الزائدة بطبقه شيء في درجة استحال ان ينطبق عليه جزء آخر بل الجزء الآخر
ينطبق على غيره فلا جرم يفضل في الزائد جزء لا ينطبق عليه شيء وغير
المترتبة لا يتصور فيها هذا فلا يتم البرهان فيها وقد تحقق مما ذكر ان
برهان التطبيق يتم في الاشياء التي يكون كلها موجودة في زمان
واحد ولها ترتيب طبيعي كالموصوفات والصفات والعلل والمعلولات
ولا يتم فيما فقد فيه احد الشرطين الثاني مجموع الممكنات المترتبة
المتسلسلة الى غير النهاية محتاج الى كل واحد منها فيكون ممكنا محتاجا
الى سبب ذلك السبب ليس نفس المجموع لامتناع كون الشيء سببا لنفسه
والا لزم تقدم الشيء على نفسه ولا كل واحد من آحاده فان المجموع لا يجب
بكل واحد ضرورة توقفه على غيره ولا الداخل في المجموع لان الداخل في
المجموع لا يكون علة لنفسه ولا لعلله فلا يكون الداخل وحده علة
مستقلة للمجموع لان المجموع كما يتوقف عليه يتوقف على علله فيكون سبب
المجموع خارجا عن المجموع فيكون كل واحد من اجزاء المجموع ممتنع الحصول
بدون ذلك السبب الخارج عنه والا فيكون بعضها مستغنيا عن الامر
الخارج فلا يكون الخارج وحده علة للمجموع بل مع علة ذلك المستغني
عن الامر الخارج هف ولا يكون ذلك الامر الخارج عن مجموع الممكنات
المتسلسلة المترتبة الى غير النهاية المفروضة سلسلة تامة ضرورة
تقدمه وتقدم علته على اجزاء السلسلة المفروضة فيكون مع علته
جزءا من المجموع واذا كان واجبا لذاته يكون طرفا للسلسلة بالضرورة
لانه مرتبط بالسلسلة وان كان في وسطها يلزم ان يكون معلولا
هف واذا كان مرتبطا بالسلسلة ولا يكون في وسطها يكون طرفا

البعض م

ممكنا بل واجبا لذاته لانه لو كان ممكنا لذاته لاحتاج الى علة فلا يكون مجموع الممكنات المتسلسلة المترتبة الى غير النهاية م

ينقطع به السلسلة فيلزم تناهي السلسلة على تقدير لاتناهيها فيكون
لاتناهي السلسلة محالا فان ما يلزم من فرض وقوعه عدمه يكون وقوعه
محالا لا يقال المؤثر في المجموع الآحاد التي لا نهاية لها لانا نقول
ان اريد بالآحاد الذي هو المؤثر للكل من حيث هو كل فهو نفس المجموع
فيمتنع ان يكون مؤثرا في المجموع لامتناع كون الشيء مؤثرا في نفسه وان
اريد بالآحاد الذي هو المؤثرات كل واحد هو المؤثر لزم اجتماع مؤثرات
مستقلة على اثر واحد وهو مح وايضا يلزم ان يكون المؤثر في الجملة
هو الداخل وقد ابطلناه قيل ان اردتم بالعلة جملة الامور التي
يصدق على كل واحد منها انه محتاج اليه فلم لا يجوز ان يكون الآحاد باسرها
علة لنفسها وان اردتم بالعلة الفاعل فلم لا يجوز ان يكون البعض منها
فاعلا واما قوله الداخل لا يكون علة لنفسه ولا لعلله فمسلم قوله فلا يكون
الداخل وحده علة للجملة اذا اريد بالعلة الفاعل اجيب بان المراد بالعلة
العلة المستقلة وهو ما لا يفتقر في التاثير الى معاون لا يكون منه والعلة
المستقلة بهذا المعنى لا يجوز ان يكون نفس الآحاد بالضرورة ولا يجوز ان
يكون كل واحد من الآحاد لان كل واحد يتوقف تاثيره على معاون
لا يكون منه ولا بعض الآحاد لان علته اولى بان يكون علة مستقلة لان
تاثير ذلك البعض بمعاونة علته التي لا يكون منه بخلاف تاثير علته وايضا
على تقدير ان يكون المراد بالعلة الفاعل لا يجوز ان يكون البعض منها
فاعلا لان تعلق المجموع بكل بعض بحيث يتقوم الآحاد به على السواء فليس
بعضها اولى بان يكون فاعلا من بعض من هذه الجهة لكن علة كل بعض
اولى بان يكون فاعلا من ذلك البعض لان الآحاد يتقوم بعلة ذلك البعض
من جهتين احدهما بذواتها والاخرى بعللها وح يندفع ما قيل
انه يجوز ان يكون ما بعد المعلول الاول الى غير النهاية علة اذ هو بحيث
لو تحقق يتحقق المجموع ضرورة لانه لا يكفي في كون الشيء علة مستقلة

في الكل

من حيث هو

تحقق

تحقق المعلول عند تحققه فلو فرض كونه علة لكان علته اولى بالعلية
منه لما ذكرنا قيل الآحاد لا يخ اما ان يكون لها وجود واحد زائد
على وجودات الاجزاء او لا فان كان الاول فلا نم انه لا يجوز
ان يكون الآحاد باسرها علة قوله يلزم ان يكون الشيء سابقا
متقدما على نفسه قلنا لا نم وانما يلزم ذلك لو كان الآحاد من حيث
هي موجود بوجود واحد علة للآحاد من حيث هي كذلك وهو ممنوع
فانه يجوز ان يكون الآحاد من حيث ان كل واحد من اجزائها موجود
بوجود خاص يكون علة للآحاد من حيث هي موجودة بوجود واحد
زائد على وجودات سائر الاجزاء فيكون مجموع الآحاد من حيث هي
موجودات علة لوجود المجموع من حيث هو مجموع وان كان الثاني
فلا نم انه ح يكون موجودة محتاجة الى علة وانما يلزم ذلك ان لو كان
لها وجود مغاير لوجودات الاجزاء وليس كذلك ح اجيب بان الآحاد
من حيث هي آحاد غير كل واحد ووجودها غير وجود كل واحد فان وجودها
وجود كل واحد جزء مقدم لوجودات الاجزاء مغايرة للكل فهي في
وجودها مفتقرة الى كل واحد من الاجزاء والمفتقر الى الغير ممكن فيكون
لها علة ولا يجوز ان يكون علة وجودها نفس الآحاد الموجودة والا
لزم تقدم الشيء على نفسه بالضرورة وهو مح ولا الداخل فيها لان اي
داخل فرضته علة اولى بان يكون علة للآحاد باسرها فتعين ان يكون
خارجا ويكون واجبا وينقطع به السلسلة كما ذكرنا قال الثاني
اقول المبحث الثاني في البرهان على وجود واجب الوجود ويدل عليه
وجهان احدهما باعتبار الحدوث والآخر باعتبار الامكان الاول
انه لا شك في وجود حادث وكل حادث ممكن لانه لو لم يكن كل حادث
ممكنا لم يكن معدوما تارة موجودا اخرى واللازم ظاهر الفساد فان
كل حادث يكون موجودا بعد ما لم يكن فيكون معدوما ثم صار موجودا

وجودها ما هي وجودات الاجزاء و لا شك ان وجودات الاجزاء غير وجود كل واحد فان هو

فبالضرورة يكون معدوما تارة وموجودا اخرى بيان الملازمة انه
اذا لم يكن ممكنا يكون واجبا لذاته او ممتنعا لذاته ضرورة انحصار كل
مفهوم في انه ممكن او واجب او ممتنع على سبيل الانفصال الحقيقي فاذا
انتفى واحد من الثلثة تعين احد الآخرين واذا كان واجبا يكون دائما
موجودا واذا كان ممتنعا يكون دائما معدوما والا يلزم انقلاب اذا
كان دائما موجودا او دائما معدوما لم يكن معدوما تارة وموجودا اخرى
فثبت ان كل حادث ممكن وكل ممكن له سبب موجود بالضرورة و
ذلك السبب الموجود يجب ان يكون واجبا لذاته او منتهيا الى الواجب
لذاته لاستحالة الدور والتسلسل الوجه الثاني انه لا شك في وجود موجود
فذلك الموجود اما واجب او ممكن ضرورة انحصار الموجود فيهما على سبيل
الانفصال الحقيقي فان كان ذلك الموجود واجبا فهو المطلوب وان كان ذلك
الموجود ممكنا فله سبب موجود واجب ابتداء او بواسطة والا يلزم
الدور او التسلسل وقد سبق بطلانهما ولا يعارض بان يقال يمتنع ان يكون
سبب الممكن واجبا ابتداء او بواسطة لانه لو كان سبب الممكن واجبا لزاد
وجوده لما مر من ان الوجود زائد في الممكن وفي الواجب واذا كان الوجود
زائدا يكون وصفا للذات والوصف محتاج الى الذات والذات غيره
فيكون الوجود محتاجا الى غيره وكل محتاج الى الغير ممكن وكل ممكن له سبب
فسببه اما ملاق وهو الذات او صفة من صفاته واما مباين وهو غير
الذات وغير صفة من صفاته فان كان سببه ملاقيا يلزم تقدم ذاته بوجوده
على وجوده ويلزم تقدم الشيء على نفسه ان كان الوجود المتقدم عين الوجود
المتاخر او كونه موجودا مرتين ان كان غيره وهو محال بالضرورة وان كان سببه
مباينا يلزم ان يكون الواجب ممكنا هف لانا نقول قد بينا ان ذاته من
حيث هي توجب وجوده بلا اعتبار وجود وعدم فلا يلزم تقدم الوجود
على نفسه ولا كونه موجودا مرتين على تقدير ان يكون السبب ملاقيا والحق

ان وجوده عين ذاته فلم يحتج الى السبب فيسقط المعارضة **قال**
الثالث **اقول** المبحث الثالث في معرفة ذات الله تبارك وتعالى
مذهب الحكماء والغزالي منا وضرار من المعتزلة ان الطاقة البشرية
لا تفي بمعرفة ذاته تبارك وتعالى لان معرفة ذاته اما بالبديهة او بالنظر
وكل منهما باطل اما الاول فلان ذاته غير متصورة بالبديهة بالاتفاق
واما الثاني فلان المعرفة المستفادة من النظر اما بالحد واما بالرسم و
كل منهما باطل اما الحد فلان ذاته غير قابل للتحديد لان الحد انما يكون للمركب
لما عرفت والتركيب منتف عنه تعالى الله عن ذلك ولذلك لما سال فرعون
موسى عليه السلم عن حقيقته حيث قال وما رب العالمين فان السؤال
بما انما هو سؤال عن الحقيقة اجاب موسى عليه السلم بذكر خواصه و
صفاته حيث قال رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم موقنين
تنبيها على ان حقيقة ذاته لا يعلم الا بذكر مقوماته ولا مقوم له اذ لا تركيب
فيه ولم يتنبه فرعون له فلهذا قال لمن حوله الا تستمعون انى سالت
عن حقيقته فاجاب بذكر صفاته فلم يكن الجواب مطابقا للسؤال
فلم يتعرض موسى صلوات الله لبيان غلطه وسهوه فذكر صفات ابين
فقال ربكم ورب آبائكم الاولين ليتنبه فرعون عن غلطه فلم يتنبه ونسبه
الى الجنون كما قال الله تبارك وتعالى حكاية عن فرعون قال ان رسولكم
الذي ارسل اليكم لمجنون فذكر موسى عليه السلم صفات ابين واشار
الى ان السؤال عن حقيقته ليس من داب العقلاء حيث قال رب المشرق و
المغرب وما بينهما ان كنتم تعقلون واما الرسم فلا يفيد الحقيقة ولان المعلوم
منه تبارك وتعالى اما السلوب كقولنا ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض و
حقيقته تبارك وتعالى مغايرة لسلب ما عداها عنها واما الاضافات كقولنا
قادر عالم ولا شك ان ذاته مغايرة لهذه الامور فان المعلوم من قدرة
الله تبارك وتعالى عندنا انها امر مستلزم للتاثير في الفعل على سبيل

الصحة فحقيقة القدرة مجهولة والمعلوم منها ليس الا هذا اللازم وكذلك
المعلوم عندنا من علم الله تبارك وتعالى ليس الا انه امر يلزمه الاحكام
والاتقان في الفعل فاما حقيقة ذلك العلم غير ذلك الاثر والمعلوم ليس الا هذا
الاثر فقد تبين ان حقايق صفات الله تبارك وتعالى غير معلومة
لنا وعلى تقدير ان يكون معلومة فالعلم بالصفة لا يستلزم العلم بحقيقة
الموصوف ولما دل الاستقراء على سبيل الانصاف انا لا نعلم من الله تبارك
وتعالى الا السلوب والاضافات وثبت ايضا ان العلم بهما لا يستلزم
العلم بالحقيقة ثبت انا لا نعلم ذات الله تبارك وتعالى وخالف المتكلمين
الحكماء ومنعوا الحصر بانا لا نم ان طريق المعرفة منحصر في البداهة والنظر
فانه يجوز ان يكون يعرف بالالهام وتصفية النفس وتزكيتها عن الصفات
الذميمة والزمهم المتكلمون بان حقيقته تبارك وتعالى هو الوجود المجرد
وهو المعلوم عندهم بالبديهة والحق ان هذا الالزام ليس بصواب
فان حقيقته تبارك وتعالى عندهم هو الوجود المطلق العارض للوجود
الخاص ولا يلزم من العلم بالعارض العلم بالمعروض قال الفصل الثاني

هو الوجود الخاص والوجود المعلوم صح

اقول لما فرغ من الفصل الاول شرع في الفصل الثاني في التنزيهات
وذكر فيها خمسة مباحث الاول ان حقيقته تبارك وتعالى لا يماثل
غيره الثاني في نفي الجسمية والجهة عنه الثالث في نفي الاتحاد الرابع
في نفي قيام الحوادث له الخامس في نفي الاعراض المحسوسة عنه البحث

بذاته صح

الاول ان حقيقته تبارك وتعالى لا يماثل غيره اي لا يكون مشاركا لغيره
في تمام الماهية لانه لو كانت حقيقته مماثلة لغيره لكان ما به يمتاز
كل واحد منهما عن الآخر خارجا عن حقيقتهما المشتركة بينهما مضافا اليهما
فالموجب لما به يمتاز الواجب تبارك وتعالى عن غيره المماثل له ان
كان ذاته لزم الترجيح بلا مرجح لكون ذاته مماثلة لغيره فايجابها ما
يختص بها دون غيره مع تساويهما في الحقيقة ترجيح بلا مرجح وان

كان

١٤٤

كان الموجب لما به يمتاز عن غيره غير ذاته فان كان ذلك الغير الموجب ملاقيا
لذاته عاد الكلام الى ذلك الملاقي الموجب بان موجب ذلك الملاقي ان كان
ذاته لزم الترجيح بلا مرجح وان كان غيره عاد الكلام اليه ولزم التسلسل
وان كان الغير الموجب لما به يمتاز عنه مباينا كان الواجب محتاجا
في هويته وتعينه الى سبب منفصل فكان الواجب ممكنا هف لا يقال الصفة
المميزة لذاتها اقتضت الاختصاص بذات الله تبارك وتعالى لا لذاته تبارك
وتعالى حتى يلزم الترجيح بلا مرجح ولا لغير الملاقي حتى يلزم التسلسل ولا لغير المباين
حتى يلزم امكانه وذلك كالفصل والعلة فان الفصل لذاته اقتضى اختصاصه
بحصة النوع من الجنس دون سائر الحصص والعلة لذاتها اقتضت اختصاصها
بالمعلول المعين دون غيره لانا نقول تلك الصفة معلولة للذات فتكون
متاخرة عن نفس تعين الذات ضرورة تاخر المعلول عن تعين علته فلا يقتضي
تعين علتها كالجنس والمعلول فان الجنس لما كان معلولا للفصل لم يقتض تعين
الفصل الذي هو علته وكذا المعلول لما كان متاخرا عن تعين علته لم يقتض تعين
علته قوله ولو جاز ذلك اي لو جاز ان تقتضي الصفة التي هي معلولة الذات
الاختصاص لجاز ان يتنافى لوازم الامثال واللازم بين البطلان فالملزوم
مثله اما الملازمة فلان الصفة المميزة لغيره المساوي له في تمام الحقيقة لازمة
لذات الغير والصفتان متنافيتان فيلزم تنافي لوازم الامثال فان

التي اقتضت الاختصاص لازمة للذات والصفة المميزة صح

قيل ما به يمتاز عن غيره سلبي وهو انه ليس غيره اجيب بان سلب الغير لا يحصل
الا بعد حصول الغير وح يكون الواجب هو هو بعد حصول الغير فيكون ممكنا
وقال قدماء المتكلمين ذاته تبارك وتعالى يساوي سائر الذوات في كونه
ذاتا اذ المعنى بالذات ما يصح ان يعلم ويخبر عنه وهذا المعنى مشترك بينه و
بين سائر الذوات فيكون ذاته مساوية لسائر الذوات وايضا الوجوه

في كونه ذاتا صح

الدالة على اشتراك الوجود دالة على اشتراك الذات بان نقول انا نجزم بذات
الشيء ونتردد في كونه واجبا وجوهرا وعرضا ونقسم الذات الى الواجب

الى الواجب والجوهر والعرض فثبت ان ذاته مساو لغيره في كونه ذاتا
ويخالفه بوجوب الوجود والقدرة التامة والعلم التام وبالحالة الخامسة
عند ابي هاشم وهي الالهية التي توجب احوالا اربعة وهي الحيية والعالمية
والقادرية والموجودية قال المص لعل مفهوم الذات امر عارض
لما صدق عليه واشتراك العوارض لا يوجب اشتراك المعروضات وتماثلها
في الحقيقة وقال الحكماء ذاته نفس وجوده المشارك لوجود الممكنات و
يتميز ذاته الذي هو الوجود بتجرده عن الماهية وعدم عروضه لغيره وقد
سبق القول فيه فلا حاجة الى اعادته قال الثاني اقول
المبحث الثاني في نفي الجسمية والجهة عنه الله سبحانه تبارك وتعالى ليس بجسم
خلافا للمجسمة ولا في جهة خلافا للكرامية والمشبهة اعلم ان جميع المجسمة اتفقوا
على انه تبارك وتعالى في جهة والكرامية اي اصحاب محمد بن كرام اختلفوا
فقال محمد بن الهيصم انه تبارك وتعالى في جهة فوق العرش لا نهاية لها والبعد
بينه وبين العرش ايضا لا نهاية لها وقال بعض اصحابه البعد متناه وكلهم نفوا
عنه تبارك وتعالى خمسا من الجهات واثبتوا له التحت الذي هو مكان غيره و
باقي اصحاب محمد بن الهيصم قالوا بكونه على العرش كما قال سائر المجسمة وبعضهم
قالوا بكونه على صورة وقالوا الجهة وذهابه واحتج المص على نفي الجهة بان الحجج
مشتملة على نفي الجسمية لان نفي الجهة يستلزم نفي الجسمية ولان الحجة على نفي الجهة
مشتملة على نفي الجسمية اذا عرفت هذا فنقول لو كان الله تبارك وتعالى في
جهة وحيز فاما ان ينقسم فيكون جسما وكل جسم مركب محدث لما سبق فيكون
الواجب مركبا ومحدثا هف او لا ينقسم فيكون جزءا لا يتجزى وهو حقير با
لاتفاق وايضا لو كان سبحانه تبارك وتعالى في جهة وحيز لكان متناهي
القدر واللازم باطل والملزوم مثله اما الملازمة فلما سبق في تناهي الابعاد و
اما بطلان اللازم فلان تقدره بذلك القدر مع امكان غيره يحتاج الى مخصص ومرجح و
موجح ولهم ان يقولوا ان المخصص والمرجح ذاته تبارك وتعالى وهو ليس بم

مح والاولى ان يقال لو كان الله تبارك وتعالى في جهة وحيز لكان
قابلا للقسمة والاشكال والاكوان اي الحركة والسكون والاجتماع و
الافتراق وكل ذلك محال في حق الواجب تبارك وتعالى لان وجوب
الوجود ينافي هذه الامور قال احتج المثبتون اقول لانه تبارك
وتعالى في جهة وحيز احتجوا بالعقل والنقل على انه تبارك وتعالى في جهة
وحيز اما العقل فمن وجهين الاول ان بديهة العقل شاهدة بان كل
موجودين لا بد وان يكون احدهما ساريا في الآخر بحيث يكون الاشارة
الى احدهما هي الاشارة الى الآخر كالجوهر وعرضه فان العرض الحال في
الجوهر سار فيه بحيث يكون الاشارة الى الجوهر بعينها هي الاشارة الى عرضه
او احدهما مباينا عن الآخر في الجهة كالسماء والارض والله سبحانه وتعالى
ليس محلا للعالم ولا حالا فيه فيكون مباينا عن العالم في الجهة الثاني ان الجسم
يقتضي الحيز والجهة لكونه موجودا قائما بنفسه والله سبحانه تبارك وتعالى
يشارك الجسم في كونه موجودا قائما بنفسه فيكون مشاركا للجسم في اقتضاء
الحيز والجهة فيكون في جهة وحيز واما النقل فآيات تشعر بالجسمية والجهة مثل
قوله تبارك وتعالى والسموات مطويات بيمينه وقوله تبارك وتعالى خلقت
بيدي وقوله تبارك وتعالى يد الله فوق ايديهم وقوله تبارك وتعالى الرحمن
على العرش استوى وغيرها من الآيات واجيب عن الوجه الاول بمنع الحصر
بانا لا نم ان كل موجودين يجب ان يكون احدهما ساريا في الآخر او مباينا
له في الجهة لجواز ان يكون مباينا له في الذات والحقيقة لا في الجهة وبمنع شهادة
البديهة لاختلاف العقلاء فيه فانه لو كان بديهة العقل شاهدة بان كل
موجودين لا بد وان يكون احدهما ساريا في الآخر او مباينا عنه في الجهة لما
اختلف العقلاء فيه واجيب عن الوجه الثاني بان الجسم يقتضي الحيز والجهة
بحقيقته المخصوصة والله سبحانه تبارك وتعالى لا يشاركه في حقيقته المخصوصة
ولا يشاركه في اقتضاء الحيز والجهة واجيب عن الآيات المذكورة القابلة

للتأويل يمنع الحصر لانا لا نم لظهورها بانها لا يعارض القواطع العقلية التي لا يقبل التاويل لقطعها وح اما ان يفوض علمها الى الله تع كما هو مذهب السلف وقول من اوجب الوقف على الله تعالى في قوله تبارك وتعالى وما يعلم تاويله الا الله واما ان يأول كما هو مذهب المأولين وقول من عطف قوله والراسخون على الله والتاويل مذكور في المطولات على وجه الاستقصاء **قال** الثالث **اقول** المبحث الثالث في نفي الاتحاد والحلول اما الاتحاد فهو ان كان شيء واحد بعينه صار شيئا آخر هذا هو مفهومه الحقيقي والذي يدل على امتناعه انه لو اتحد الواجب بغيره فان بقيا بعد الاتحاد موجودين فهما بعد اثنان متميزان لا واحد وهذا ينافي الاتحاد وان لم يبقيا موجودين لم يتحدا لانه ح اما ان عدما ووجد ثالث فليسا بمتحدين لان المعدوم لا يتحد بالمعدوم وان عدم احدهما وبقي الآخر فان كان المعدوم هو الثاني والباقي هو الاول لم يتحقق اتحاد اصلا وان كان المعدوم هو الاول والباقي هو الثاني فلذلك لم يتحقق اتحاد لانه ح لم يصر الاول الثاني بل عدم الاول قيل لا نم انهما لو كانا موجودين لم يتحدا وانما يلزم نفي الاتحاد لو كانا موجودين بوجودين مع تعينين وهو ممنوع فانه يجوز ان يكونا موجودين بوجود واحد وتعين واحد كالجنس والفصل اجيب بان الوجود الواحد والتعين الواحد الذي صارا بهما موجودين ومتعينين اما ان يكون احد الوجودين الاولين مع احد التعينين الاولين او وجودا ثالثا وتعينا ثالثا فان كان الاول لزم انعدام احدهما بالضرورة ويلزم عدم الاتحاد وان كان الثاني فلا يخ اما ان يكون كل من الوجودين والتعينين الاولين باقيا اولا والاول يوجب ان يكون الشيء الواحد موجودا بوجودين وبتعينين متغايرين وهو مح بالضرورة والثاني يوجب اما انعدام احدهما او كون الشيء الواحد

موجودا

موجودا بوجودين وتعينين مع اما انعدامهما او حدوث ثالث والاول مح والثاني يلزم نفي الاتحاد ولا يمكن ان يتحد الوجودان والتعينان والا يلزم ان يكون الوجود والتعين موجودين وهو مح واما الثاني وهو الحلول فلان المعقول منه قيام موجود بموجود على سبيل التبعية بشرط امتناع قيامه بذاته ويمتنع الحلول بهذا المعنى على الله سبحانه تبارك وتعالى وحكي القول بالاتحاد والحلول عن النصارى وجمع من المتصوفة فانه حكي عن النصارى انهم قالوا اتحدت الاقانيم الثلثة الاب والابن والروح القدس واتحدت ناسوت المسيح واللاهوت وحل الباري تبارك وتعالى في عيسى وحكي عن جمع من المتصوفة انهم قالوا اذا انتهى العارف نهاية مراتبه انتفى هويته وصار الموجود هو الله سبحانه تبارك وتعالى وحده وهذه المرتبة هي الفناء في التوحيد وقالوا ان الله تبارك وتعالى يحل في العارفين فان ارادوا بالاتحاد والحلول ما ذكرناه فقد بان فساده وان ارادوا به غيره فلا بد من تصويره اولا ليتاتى التصديق به نفيا او اثباتا فانه لا يمكن نفيه او اثباته الا بعد تصور ما هو المراد **قال** الرابع **اقول** المبحث الرابع في نفي قيام الحوادث بذاته تبارك وتعالى اعلم ان الصفة للشيء اما ان يكون متقررة في الموصوف غير مقتضية لاضافة فيها الى غيره وهذا القسم ينقسم الى ما لا يتغير بتغير المضاف اليه مثل القدرة على تحريك جسم ما فانها صفة متقررة في الموصوف بها يلحقها اضافة الى امر كلي من تحريك الاجسام لزوما اوليا ذاتيا ويدخل في ذلك تحريك حجارة وشجر وفرس دخولا ثانيا فان تعلق الاضافات المعينة بالقدرة على تحريك جسم ما ليس تعلق ما يلزمها فانه لو لم يكن حجارة اصلا في الامكان ولم يقع اضافة القدرة الى تحريكها لما لم يحدث بفقد ذلك في كون القدرة على تحريك جسم ما فالقدرة لا تتغير بتغير احوال المقدور عليه من الاشياء بل انما يتغير الاضافات الخارجية والسبب في ذلك ان القدرة مستلزمة للاضافة الى امر كلي

كالسواد للجسم والشكل والحسن والقبح واما ان تكون متقررة في الموصوف مقتضية لاضافة فيها الى غيره

لزوما اوليا ذاتيا و الى الجزئيات المندرجة تحت ذلك الكلي لزوما ثانيا
غير ذاتي بل بسبب ذلك الكلي و الاول اي الكلي الذي يتعلق القدرة به
لا يمكن ان يتغير فلهذا لا يتغير القدرة به و اما الجزئيات فقد تتغير و لتغيرها
يتغير الاضافات فان الجزئية العرضية المتعلقة بها و الى ما يتغير بتغير
المضاف اليه مثل العلم فانه صفة متقررة في العالم الموصوف به يلحقها اضافة
الى المعلوم يتغير بتغير المعلوم فان العلم بان زيدا ليس موجود ثم يحدث زيد
فيصير العلم بان زيدا موجود فيتغير الاضافة و العلم المضاف معا فان
العلم بشيء اما يختص الاضافة به حتى ان المضاف الى معنى كلي لم يكف ذلك
بان يكون علما بجزئي بل يكون العلم بالنتيجة علما مستأنفا يلزمه اضافة
مستأنفة و هيئة للنفس متجددة لها اضافة متجددة مخصوصة غير العلم بالمقدمة
و غير هيئة تحققها ليس مثل القدرة التي هي هيئة واحدة لها اضافات شتى و
اما ان لا يكون متقررة في الموصوف بل مقتضية لا اضافتها الى غيره مثل كونك
يمينا و شمالا فانه اضافة محضة بخلاف القدرة و العلم فان هيئة متقررة في الموصوف
يتبعها اضافة لازمة او لاحقة فالموصوف بها ذو هيئة مضافة لا ذو اضافة
محضة اذا عرفت هذا فلنرجع الى تحرير ما في المتن فنقول صفات الباري تعالى
تنقسم الى اضافات لا وجود لها في الاعيان كتعلق العلم و القدرة و الارادة
فان هذه التعلقات اضافات محضة لا وجود لها في الاعيان و هي
الاضافات متغيرة متبدلة و الى امور حقيقية كنفس العلم و القدرة
و الارادة و هي قديمة لا تتغير و لا تتبدل خلافا للكرامية فانهم جوزوا
تغير صفاته لنا وجوه الاول ان تغير صفاته يوجب انفعال
ذاته و ذلك لان المقتضي لصفاته ذاته و تغير الموجب دال على
تغير موجبه فانه يمتنع ان يكون الموجب للشيء باقيا و الشيء
منتفيا الثاني ان كل ما يتصف به الباري تعالى فهو صفة
كمال لامتناع اتصافه تعالى بصفة النقص باتفاق العقلاء فلو

خلا عن صفة الكمال يكون ناقصا و هو مح الثالث لو صح اتصافه
بحادث لصح اتصافه تعالى به ازلا لانه لو قبل ذاته صفة محدثة لكان
قبول الذات تلك الصفة المحدثة من لوازم ذاته او منتهيا الى
قابلية لازمة و ذلك لانه لو لم يكن قبول الذات تلك الصفة
المحدثة من لوازم ذاته او منتهيا الى قابلية لازمة لكان قبول
الذات تلك الصفة المحدثة عارضا فيكون الذات قابلة
لتلك القابلية فان انتهى الى قابلية لازمة و هو المطلوب و ان
لم ينته الى قابلية لازمة لزم الدور او التسلسل و هما محالان
فلا بد و ان يكون قبول الذات تلك الصفة المحدثة من لوازم
ذاته او منتهيا الى قابلية لازمة فلا ينفك تلك القابلية عن الذات
فصح اتصافه تعالى بالصفة المحدثة ازلا و صحة اتصاف الذات
بالصفة متوقفة على صحة وجود الصفة لان اتصاف الذات
بالصفة نسبة بين الذات و الصفة و النسبة متوقفة على وجود
المنتسبين فصحة اتصاف الذات بالصفة متوقفة على صحة
وجود الصفة فان صحة الموقوف متوقفة على صحة الوجود الموقوف
عليه فيصح وجود الحادث في الازل و هو مح لان الازل عبارة
عن نفي الاولية و الحدوث عبارة عن ثبوت الاولية
و الجمع بينهما مح فثبت ان كل ازلي لا يتصف بحادث
و ينعكس بعكس النقيض الى ان كل ما هو متصف بالحوادث
لا يكون ازليا فلو كان الله تعالى متصفا بالحوادث لم يكن ازليا
لكنه ازلي فلا يتصف بالحوادث و هو المط و الدليل تم
بدون التعرض لعكس النقيض فانه اذا ثبت ان الازلي
لا يتصف بالحادث ثبت ان الله تعالى لا يتصف
بالحادث لان الله ازلي و كل ازلي لا يتصف بالحادث

فالله تبارك وتعالى لا يتصف بالحوادث فقيل صحة اتصاف الذات
بالصفة غير صحة وجود الصفة في نفسها ولا يلزم من ثبوت احدهما ثبوت
الاخرى فان معنى صحة اتصاف الذات بالصفة الان بهذه الصفة
لو كانت ممكنة في نفسها لكانت الذات قابلة لها وهذا لا يستدعي
كون الصفة في نفسها صحيحة واجيب بانه لا نزاع في ان صحة الاتصاف
غير صحة وجود الصفة لكن صحة الاتصاف بها متوقفة على صحة وجود
الصفة لان صحة الاتصاف متوقفة على تحققها وتحققها متوقفة على صحة
وجودها ولقائل ان يقول صحة الاتصاف بها غير متوقفة على صحة وجودها
فان صحة صدور المقدور عن القادر لا يتوقف الا على صحة وجود مقدوره
لذاته فان امتنع وجود مقدوره لعائق او فوات شرط لم يضر ذلك في
صحة الصدور منه الرابع المقتضي للصفة الحادثة ان كان ذاته تبارك و
تعالى او شيئا من لوازم ذاته لزم ترجيح احد الجائزين بلا مرجح لان نسبة
الذات ولوازمه الى حدوث الحادث في ذلك الوقت او قبله على السواء فكما
جاز حدوثه في ذلك الوقت جاز حدوثه قبله فحدوثه في ذلك الوقت
ترجيح لاحد الجائزين بلا مرجح وان كان المقتضي للصفة الحادثة
وصفا اخر محدثا فننقل الكلام في مقتضي ذلك الوصف الحادث
ويلزم التسلسل وان كان المقتضي للصفة الحادثة شيئا غير ذاته
تبارك وتعالى وغير شيء من لوازمه وغير وصف اخر محدث
كان الواجب مفتقرا في صفته الحادثة الى سبب منفصل وكل واحد
من هذه الاقسام محال والمصنف اعترض على كل واحد من الوجوه
الاربعة اما على الوجه الاول فبان يقال انه تبارك وتعالى
لا ينفعل عن غيره ولكن لا يلزم من عدم انفعاله عن الغير ان
لا تتغير صفاته فانه يجوز ان تقتضي ذاته صفات متعاقبة
كل واحدة منها مشروطة بانقراض الاخرى فلا ينفعل عن

غيره بل ينفعل عن ذاته فان المقتضي لحدوث صفة بعد انقراض
الاخرى فلا ينفعل عن غيره بل ينفعل عن ذاته فان المقتضي
لحدوث صفة بعد انقراض الاخرى ذاته وامتناع الانفعال عن
ذاته على هذا الوجه ممنوع واما على الثاني فبان يقال قولكم كلما يصح
اتصافه به فهو صفة كمال مسلم ومنع انه لو خلا عنها لكان ناقصا فانه انما
يكون الخلو عنها نقصانا اذا لم يكن للصفة الزائلة خلف واما اذا كان لها
خلف فلا يلزم نقص فانه يجوز ان تقتضي ذاته صفات متعاقبة كل
واحدة منها مختصة بوقت وحال لتعلق الارادة بها في ذلك الوقت والحال
وخلف لما زال فيكون الكمال مطردا او محفوظا في ضمن تلك الصفات المتعاقبة
لا يقال ان كل واحدة من تلك الصفات المتعاقبة يجب ان يكون
صفة كمال فعند زوال الصفة السابقة يلزم النقص لخلوه عن صفة الكمال لانا
نقول يجوز ان يكون كون الصفة صفة كمال مشروطا بحضور ذلك الوقت
الذي اختص بها فلا يلزم ان يكون خلو الذات عن تلك الصفة عند انقضا
وقتها نقصا والحاصل ان كل واحدة من الصفات المتعاقبة انما هي كمال عند
وقتها المختص بها ولا يكون كمالا عند انقضاء وقتها بل الكمال هي الصفة التي هي
من بعدها وهو مختص بها واما على الثالث فبان يقال الملازمة ممنوعة فانا
لا نم انه لو صح اتصافه بمحدث لصح اتصافه به ازلا فان امكان الاتصاف
بالصفة المحدثة لما توقف على امكان الصفة المحدثة لم يكن امكان الاتصاف
بالصفة المحدثة قبل امكان الصفة المحدثة ضرورة امتناع الموقوف قبل الموقوف
عليه وامكان الصفة المحدثة لم يتحقق في الازل لان امكانها مشروط بانقضاء
الصفة التي هي قبلها او بوقت معين وحال معين لتعلق الارادة بها في ذلك
الوقت واما على الرابع فبان يقال المقتضي للصفة الحادثة الفاعل المختار
ولزوم ترجيح احد الجائزين بلا مرجح ممنوع لجواز ان يكون تعلق ارادة الله
تبارك وتعالى بوقت معين مرجحا احتج الكرامية على جواز قيام الصفة الحادثة

بذات الله تبارك وتعالى بوجهين احدهما انه تبارك وتعالى
لم يكن فاعل العالم ضرورة كون العالم محدثا ثم صار فاعلا
له والفاعلية صفة ثبوتية فهذا يقتضي قيام هذه الصفة الحادثة
بذات الله تبارك وتعالى وثانيهما ان الصفات القديمة يصح
قيامها بذات الله تبارك وتعالى لمطلق كونها صفات ومعاني
لا لكونها قديمة فان القدم لكونه عدميا لانه عبارة عن عدم المسبوقية
بالغير لا مدخل له في صحة اتصاف الذات بالصفات القديمة فان صحة
الاتصاف وجودي والامر العدمي لا يكون جزءا من المقتضي للامر
الوجودي والحوادث تشارك الصفات القديمة في كونها صفات
ومعاني فيصح قيام الصفات الحادثة بذات الله تبارك وتعالى
لمشاركتها للصفات القديمة فيما هو المقتضي لصحة القيام واجيب
عن الاول بان التغير في الاضافة والتعلق لا في الصفة
لان كونه تبارك فاعلا للعالم اضافة وتعلق عرض للقدرة
بعد ان لم يكن عارضا وعن الثاني ان المصحح لقيام تلك
الصفات القديمة حقايقها المخصوصة او لعل القدم شرط
صحة الاتصاف والقدم وان كان عدميا يجوز ان يكون شرطا
لان العدمي يجوز ان يكون شرطا للامر الوجودي او لعل الحدوث
مانع من صحة الاتصاف والحق انه لا يصح قيام الحوادث بذاته
تبارك وتعالى والمعتمد فيه الاستدلال بامتناع التغير عليه
لاستلزامه انفعاله في ذاته تبارك وتعالى عما يقول الظالمون
علوا كبيرا قال الخامس اقول المبحث الخامس في
نفي الاعراض المحسوسة عنه اجمع العقلاء على انه تبارك وتعالى
غير موصوف بشيء من الالوان والطعوم والروايح واللذات
الحسية فان هذه الامور تابعة للمزاج التي هي كيفية حادثة

عن تفاعل العناصر وهو تبارك وتعالى منزه عن الجسمية والتركيب قال الامام
والمعتمد في انه غير موصوف بالالوان والطعوم والروايح الاجماع
فان الامام والاصحاب قالوا اللون جنس تحته انواع وليس بعضها
بالنسبة الى البعض صفة كمال وبالنسبة الى بعض صفة نقص وايضا الفاعلية
لا يتحقق على تحقق شيء منها واذا كان كذلك لم يكن الحكم بثبوت البعض
اولى من الباقي فوجب ان لا يثبت شيء منها ثم قال وللقائل ان يقول
تدعي انه ليس البعض اولى من البعض في نفس الامر او في عقلك وذلك الاول
لابد فيه من الدلالة فلم لا يجوز ان يكون ماهية ذاته يستلزم لونا معينا
من غير ان نعرف لمية ذلك الاستلزام والثاني مسلم لكن لا يلزم الا عدم
علمنا بذلك المعين واما عدمه في نفسه فلا وللقائل ان يقول التمسك بالاجماع
في العقليات يكون عند الضرورة والمعتمد في هذا الموضع انه لا يجوز
ان يكون محلا للاعراض لامتناع انفعال ذاته قال ايضا اتفق الكل على
استحالة الالم واما اللذات العقلية فقد جوزها الحكماء والباقون انكروها
واحتجوا بان اللذة والالم من توابع اعتدال المزاج وتنافره وذلك لا يعقل
الا في الجسم وهو ضعيف لانه يقال هب ان اعتدال المزاج يوجب اللذة لكن
لا يلزم من انتفاء السبب الواحد انتفاء المسبب والمعتمد ان تلك اللذة ان
كانت قديمة وهي داعية الى الفعل الملتذ به وجب ان يكون موجبا للملتذ به
قبل ان اوجده لان الداعي الى ايجاده قبل ذلك موجود ولا مانع لكن ايجاد
الشيء قبل ايجاده محال وان كانت حادثة يلزم محل الحوادث والكل محال
قالوا ان كل حي تصور في نفسه كمالا فرح به ومن تصور في نفسه نقصانا تألم
به ولا شك ان كماله تبارك وتعالى اعظم الكمالات وعلمه بكماله اجل العلوم
فلا بعد ان يلتذ به وان يستلزم ذلك اعظم اللذات قال الامام في
الجواب انه باطل باجماع الامة والحق ان اللذة والالم اللذين
من توابع المزاج لا شك في استحالتهما عليه سبحانه تبارك وتعالى ولما

قول الامام ان كانت اللذة قديمة وهي داعية الى الفعل الملتذ به وجب
ان يكون موجد الملتذ به قبل ان اوجده لان الداعي لايجاده قبل ذلك
موجود ولا مانع فانما يصح اذا كان الملتذ به من فعله وعلى تقدير ان يكون
الملتذ به من فعله انما يصح اذا كان داعي الايجاد ايضا متجدد امتعلقا الداعي
اللذة او كان داعي الايجاد ايضا قديما لكنه غير كاف في الايجاد الا بعد وجود
الملتذ به اما اذا كان داعي اللذة داعي الايجاد بعينه لم يلزم الخلف المذكور
والدلالة المذكورة لا تبطل الالم اذ ليس اليه داع فلا يلزم هذا الخلف و
الحكماء لا يقولون ان علمه بكماله يوجب اللذة فانه ليس بصحيح لاقتضائه ان
يكون علمه فاعلا للذة وذاته قابلها وهم لا يقولون به بل يقولون ان
اللذة في حقه تبارك وتعالى هو عين علمه بكماله وتقرير الفرح والالم اللذين
يوجبهما العلم بالكمال والنقصان في حقه تبارك وتعالى هو عين علمه بكماله
ليس بمفيد لانه منزه عن الانفعال والتمسك باجماع الامة تفيد في عدم اطلاق
لفظ اللذة والالم عليه تبارك وتعالى لان كل صفة لا يقال بها الا باذن الشرعي
لا يوصف تبارك وتعالى به اما في المعنى الذي ادعاه الحكماء فالاجماع غير حاصل
ونفي الالم عنه تبارك وتعالى لا يحتاج الى بيان لان الالم ادراك منافي ولا منافي
له **قال** الفصل الثالث **اقول** لما فرغ من الفصل الثاني
شرع في الفصل الثالث في التوحيد احتج الحكماء على انه ليس واجب الوجود
الا واحدا بان وجوب الوجود نفس ذات الله تبارك وتعالى فلو شاركه في
وجوب الوجود غيره امتاز عن الغير بالتعين ويلزم التركيب فيكون
ممكنا هف قيل وفيه نظر لان الامتياز بالتعين لا يوجب التركيب في
الماهية اجيب بانه ما ادعى الملزوم ان الامتياز بالتعين يوجب التركيب
في الماهية بل ادعى التركيب مع كذلك لانه لو شاركه غيره في وجوب الوجود
ووجوب الوجود نفس ذاته فلا بد وان يمتاز بتعين زائد على نفس وجوب
الوجود بالضرورة وح يكون واجب الوجود المعين فيه امران وجوب

الوجود

الوجود الذي هو نفس ذاته والتعين الذي هو زائد عليه ولا يجوز ان يكون
علة التعين ذاته ولا لازم ذاته والا لم يتحقق اثنينية فيكون تعينه لامر
غير ذاته وغير لازم ذاته فيكون ممكنا هف قال الامام في بيان التوحيد
على طريق الحكماء الوجوب بالذات لا يكون مشتركا بين اثنين والا لكان
مغايرا لما به يمتاز كل واحد منهما عن الاخر فيكون كل واحد منهما مركبا
مما به الاشتراك وما به الامتياز فان لم يكن بين الجزئين ملازمة كان
اجتماعهما معلولا لعلة منفصلة هف وان كان بينهما ملازمة فان
استلزمت الهوية الوجوب كان الوجوب معلول الغير هف وان
كان الوجوب مستلزما لتلك الهوية فكل واجب هو هو فما ليس هو لم يكن واجبا
وقيل عليه هذا بناء على كون الوجوب وصفا ثبوتيا وهو بط والا لكان
اما داخلا في الماهية او خارجا وكلاهما باطل على ما تقدم ولانه
لو كان ثبوتيا لكان مساويا في الثبوت لسائر الماهيات ومخالفا لها في
الخصوصية فوجوده غير ماهيته فاتصاف ماهيته بوجوده ان كان
واجبا كان للواجب وجوب آخر الى غير النهاية وان لم يكن واجبا كان
ممكنا لذاته هف وايضا فهو بناء على كون التعين وصفا ثبوتيا زائدا
وهو بط وايضا فهو معارض بان واجب الوجود مساو للممكن في
الموجودية ومخالف له في الوجوب فوجوبه ووجوده متغايران
فاما ان لا يكون بينهما ملازمة وهو مح والا لصح انفكاك كل واحد منهما
عن الاخر فيمكن انفكاك ذلك الوجود عن الوجوب وكل ما كان كذلك
استحال ان يكون واجبا لذاته او يكون بينهما ملازمة ويمتنع ان يكون
كل واحد منهما مفتقرا الى الاخر ضرورة امتناع الدور ويمتنع ان يكون
الوجود مستلزما للوجوب والا فكل موجود واجب هف ولا جواب عنه
الا قولنا الوجود مقول على الواجب والممكن بالاشتراك اللفظي فقط واذا
كان كذلك فلم لا يجوز ان يكون الوجوب بالذات مقولا على الواجبين

ما تقرر ح

فالواجب لذاته اولى بان يكون ممكنا لذاته هذا خلف ح صح

ويمتنع ان يكون الوجوب علة للوجود لان الوجوب وصف للوجود فلا يكون علة له صح

بالاشتراك اللفظي فقط واذا كان كذلك علم انه لا يجوز ان يكون الوجوب
بالذات قال صاحب تلخيص المحصل ان لزم التركيب من تقرير كون
الوجوب مشتركا بين اثنين كان من الواجب ان يقتصر على ذلك لانه قد
تبين ان كل مركب ممكن ثم قوله بعد ذلك فان استلزمت الهوية
الوجوب كان الوجوب معلول الغير معه فيه نظر لان الخلف يكون
لو كان الواجب معلول الغير لا الوجوب اما اذا كان هويته مستلزمة
لوجوبه وكان وجوبه محتاجا الى هويته لا يلزم كون الهوية معلولة
للغير بل يلزم كون الهوية غير واجبة بانفرادها انما يكون واجبة بصفة
يقتضيها ذاتها ولو قال في الاول الوجوب صفة فهي غير واجبة بدون الموصوف
بها فيكون معلول الغير حصل مقصوده والاعتراض عليه بكون الوجوب
غير ثبوتي يبطل على هذه فانه يقتضي ان اللاوجوب غير محمول عليه
العدم فالوجود يكون محمولا عليه قوله وان لم يكن الوجوب واجبا كان
ممكنا فالواجب لذاته اولى ان يكون ممكنا اعادة لما مضى وقد مر الكلام
عليه والمعارضة بكون الواجب مساويا للممكن في الوجود فقد بينا ان
اشتراكهما في الوجود ليس بالتواطؤ والمذهب الذي ذهب اليه اخيرا ان
الوجوب بالذات مقول على الوجو بالاشتراك اللفظي لا ينجيه من ورطة
الحيرة فانه من غاية التحير لا يدري الى اي شيء ينادي كلامه ولا يبالي
لتناقض والتزام ما لا يخلصه من حيرته وكان من الواجب ان يقول كما قال
غيره من الحكماء الواجب لذاته يستحيل ان يكون محمولا على اثنين لانه اما ان
يكون ذاتيا لهما او عرضيا لهما او ذاتيا لاحدهما عرضيا للآخر فان كان ذاتيا
لهما فالخصوصية التي بها يمتاز كل واحد من الآخر لا يكون داخلا في الوجوب
الذي هو المعنى المشترك والا فلا امتياز فهو خارج مضاف الى المعنى المشترك
فان كان في كل واحد منهما كان كل واحد منهما ممكنا من حيث هو موجود
ممتاز عن الآخر وان كان في احدهما فهو ممكن وان كان عرضيا لهما او لاحدهما

نحو وضح في ذاته لا يكون واجبا لا يقال الواجب لذاته هو المعنى
المشترك فقط لانا نمنع ان المعنى المشترك لا يوجد في الخارج
من حيث هو مشترك من غير مخصص يزيل اشتراكه فان
قيل المخصص سلبي وكل واحد منهما مختص بانه ليس الآخر قلنا سلب
الغير لا يحصل الا بعد حصول الغير فح يكون كل واحد منهما هو بعد حصول الغير
فيكون ممكنا وفيه كفاية وجه آخر يدل على نفي الشريك ان الوجود الخاص
المتصف بالوجوب الذاتي لا يكون مشتركا بين اثنين بل هو واحد حقيقي
لانه ان كان مشتركا بين اثنين فان كان تمام حقيقتهما يكون الخصوصية
التي بها يمتاز كل واحد منهما عن الآخر خارجة عن حقيقتهما المشتركة بينهما
مضافة اليهما فان كانت في كل واحد منهما كان كل واحد منهما من حيث هو هو
موجود ممتاز عن الآخر ممكنا فلا يكون في احد منهما واجبا وح لا يكون خصوصية
احدهما لازمة لحقيقتهما من حيث هي هي بالضرورة والا امتنع التحقق بدونها
فيفتقر ماله تلك الخصوصية في تلك الخصوصية الى الغير فلا يكون واجبا وايضا
لو كان علة الخصوصية الذات من حيث هي لم يوجد منهما الا واحد منها ولكان مخصصا
قبل تلك الخصوصية لان العلة يجب ان يتخصص ويتعين قبل المعلول فيكون لها
خصوصية اخرى ويلزم الدور او التسلسل او افتقار احدهما في الخصوصية
الى غيره فيلزم الامكان وان كان علة الخصوصية الغير يلزم الامكان و
ان كان داخلا في حقيقتهما يلزم ان يكون كل واحد منهما مركبا مما به الاشتراك
ومما به الامتياز وهو مح وان كان خارجا عنهما فان لم يكن عارضا لهما او
كل عارض محتاج الى معروضه وكل محتاج ممكن فلا يكون الواجب واجبا هف
وايضا يلزم ان يكون لكل واحد منهما ماهية ووجود عارض لها فلم يكن
واحد منهما واجبا لما عرفت ان الواجب لا يكون له وجود وماهية وجه
آخر في بيان التوحيد على طريقة الحكيم مسبوق بتقديم مقدمتين احدهما ان
الشيئين قد يختلفان بالاعتبار كالعاقل والمعقول اذا كان العاقل يعقل

وايضا صح

لم يكن واحد منهما واجبا الوجود
وان كان عارضا لهما لم

ذاته وقد يختلفان بالاعيان والمختلفان بالاعيان قد يتفقان في امر
عارض كهذا الجوهر وهذا العرض في الوجود وقد يتفقان في امر مقوم لهما
كزيد وعمرو في الانسانية والمختلفان في الاعيان المتفقان في امر مقوم
يشتملان بالضرورة على امرين قد اجتمعا فيه احدهما ما يختلف فيه والثاني
ما يتفق فيه واجتماعهما اما مع امتناع الانفكاك من احد الجانبين وهو
اللزوم او مع جواز الانفكاك وهو العروض واللزوم لا يخ اما ان يكون ما
يتفقان فيه لازما لما يختلفان به فيكون للمختلفين لازم واحد وهذا
غير منكر كالحيوان اللازم للناطق والاعجم واما ان يكون ما يختلفان به
لازما لما يتفقان فيه فيكون الشيء الواحد يلزمه مختلفان متقابلان وهذا
منكر فانه يمتنع ان يكون الحيوان ناطقا واعجم معا لاستحالة التقابل بين
لازمي الشيء الواحد لاستلزامه التنافي بين اللازم والملزوم واما العروض
فاما ان يكون ما يتفقان فيه عارضا عرض لما يختلفان به وهذا ايضا غير
منكر كالوجود العارض لهذا الجوهر وهذا العارض عند اطلاق هذا الموجود
وذلك الموجود عليهما فان الوجود معقول لهما من حيث هما موجودان وعارض
لذاتيهما المختلفتين بالكلية واما ان يكون ما يختلفان به عارضا لما يتفقان
فيه وهذا ايضا غير منكر كالانسانية للعوارض لهذا وذاك عند اطلاق هذا الانسان
وذاك الانسان عليهما فان الانسانية مقومة لهما وهي معروضة لما اختلفا
فيه من الشخصية. وثانيهما ماهية الشيء قد يجوز ان يكون سببا لصفة من صفاته
كالاثنينية التي هي سبب لزوجيتها وان صفة الشيء قد يكون سببا لصفة اخرى
له مثل الفصل للخاصة كالناطقية للتعجب ومثل الخاصة للخاصة كالتعجب للضاحكية
ومثل العرض للعرض كالملون للمرئي ولكن لا يجوز ان يكون الصفة التي هي الوجود
للشيء انما هي بسبب ماهيته التي ليست هي الوجود او بسبب صفة اخرى لان
السبب متقدم في الوجود ولا يتقدم بالوجود قبل الوجود فان سائر الصفات
انما يوجد بسبب الماهية والماهية توجد بسبب الوجود ولذلك جاز ان يكون الماهية

سببا لسائر الصفات وان يكون سببا لبعض ولم يجز ان
يكون شيء منها سببا للوجود واذا عرفت ذلك فنقول قد ثبت
ان واجب الوجود موجود وانه موجد للوجود الممكن
وانه انما يكون موجدا لشيء اذا كان متعينا لان الشيء غير المتعين
لا يوجد في الخارج وما لا يوجد في الخارج يمتنع ان يكون موجدا لغيره
ثم واجب الوجود المتعين ان كان تعينه لذلك اي لانه واجب الوجود اي ان لم يكن
تعينه ذلك عين كونه واجب الوجود فلا واجب وجود غيره وهذا هو المط و
ان لم يكن تعينه لذلك اي لانه واجب الوجود اي ان لم يكن تعينه ذلك عين كونه
واجب الوجود بل تعينه لامر آخر اي تعينه غير كونه واجب الوجود فهو معلول
لانه ان كان واجب الوجود لازما للتعين كان وجوب الوجود الواجب لازما
لماهية غيره او لازما لصفة غيره لان التعين ان كان غير واجب الوجود
يكون ماهية او صفة لماهية وعلى التقديرين يلزم من كون الوجود الواجب
لازما للتعين يكون الوجود الواجب لازما لماهية غيره او لازما لصفة غيره
وهو مح لانه ح يلزم ان يكون الوجود بسبب ماهية او بسبب صفة اخرى لها
لان اللزوم بين الشيئين لا يتحقق الا اذا كان الملزوم او جزء منه علة او معلولا
مساويا للازم او لجزء منه او كانا معلولي علة واحدة وعلى تقدير كون الوجود
الواجب لازما للتعين يمتنع ان يكون علة للتعين لان العلة يجب ان تتعين قبل
المعلول فيمتنع ان يتعين الوجود الواجب قبل تعينه وعلى التقديرين الاخيرين
وهو ان يكون الملزوم علة للازم او جزء من علته او يكون الملزوم واللازم
معلولي علة واحدة يلزم ان يكون واجب الوجود معلولا وهو مح وان كان واجب
الوجود عارضا للتعين فهو اولى بان يكون معلولا ايضا لان العارض للشيء مفتقر
الى ذلك الشيء والمفتقر الى الغير معلول لانه اذا كان واجب الوجود عارضا للتعين
لا يكون علة لتعينه والا لكان لازما له فيكون تعينه لغيره فيقتضي الافتقار
فيكون اولى بان يكون معلولا وان كان التعين لازما للواجب الوجود فهو معلول

بعضها صح
غيره صح
ان صح
كالملون

ايضا لانه لا يجوز ان يكون واجب الوجود علة لتعينه لان العلة يجب ان يتعين
قبل المعلول ح يمتنع ان يتعين وجود الواجب قبل تعينه فيكون واجب الوجود
المتعين معلولا وان كان التعين عارضا للوجود الواجب فهو معلول ايضا لانه
لا يجوز ان يكون الوجود الواجب علة لتعينه والا يلزم تقدمه على تعينه بالتعين
ضرورة وجوب تقدم العلة على المعلول بالتعين ح لا ان يكون التعين علة
لمعروضه والا لكان لا زماله لا عارضا فتعين ان يكون واجب الوجود المتعين
معلولا لغيره ثم التعين لا يمكن ان يكون عارضا للوجود الواجب من حيث هو
طبيعة غير عامة وح اما ان يختص تلك الطبيعة المعروضة للتعين بعين
ذلك التعين العارض لها او يكون بسبب تعين آخر خصصها اولا ثم عرضها التعين
بعد تخصصها فان كان الاول فتلك العلة علة لخصوصية ما لذاته يجب وجوده
و هذا خلف وان كان الثاني فالكلام في التعين السابق كالكلام في التعين
المعلول وح لما بطل الاقسام الاربعة الحاصلة من كون تعين واجب الوجود
غير كونه واجب الوجود تعين كون تعين واجب الوجود عين كونه واجب الوجود
فيكون واجب الوجود واحدا وهو المط احتج المتكلمون على نفي الالهين
بوجهين احدهما انه لو فرض الهان لاستوت الممكنات بالنسبة اليهما اي يكون
جميع الممكنات مقدورة بالنسبة الى كل واحد منهما لان علة المقدورية الامكان
فان الامتناع والوجوب يحيلان المقدورية والامكان وصف مشترك بين
جميع الممكنات مقدورا لكل منهما فيكون كل منهما قادرا على جميع الممكنات فانه [فيكون جميع الممكنات]
ان وجد شيء من الممكنات فاما ان لا يكون واحد منهما مؤثرا فيه او يكون احدهما
مؤثرا فيه دون الآخر فيلزم الترجيح الحا بلا مرجح واما على تقدير ان لا يكون
واحد منهما مؤثرا فقط لانه ح يلزم ترجيح احد طرفي الممكن بلا مرجح واما على
تقدير ان يكون المؤثر احدهما فقط فانه لما كان ذلك الممكن الواقع بنسبة الى كل
منهما على السواء فوقوعه باحدهما دون الآخر يكون ترجيحا بلا مرجح فثبت
انه لو وجد شيء من الممكنات على تقدير ان لا يكون كل واحد منهما مؤثرا فيه او يكون

احدهما

احدهما مؤثرا فيه دون الآخر لزم الترجيح بلا مرجح واللازم بط لاستحالة
الترجيح بلا مرجح فلا يوجد شيء من الممكنات وان كان كل واحد منهما مؤثرا
فيه لزم اجتماع مؤثرين مستقلين على اثر واحد بالشخص فلا يوجد شيء منها
فثبت انه لو فرض الهان لا يوجد شيء من الممكنات واللازم بط فالملزوم
مثله فالاله واحد وهو المط الثاني انا لو فرضنا الهين فان اراد احدهما
حركة جسم فان امكن للآخر ارادة سكونه فلنفرض ذلك فان ما هو ممكن لا يلزم
من فرض وقوعه محال والا لكان ممتنعا لا ممكنا وح اما ان يحصل مرادهما
فيكون الجسم الواحد متحركا ساكنا وهو محال او لا يحصل مراد كل منهما فيكون
الجسم الواحد لا متحركا ولا ساكنا وهو محال او لا يحصل مراد كل منهما فيكون الجسم
احدهما وحده فيلزم عجز الآخر فعجزه ان كان ازليا يكون محالا لان العجز
انما يتعلق بما يصح وجوده ووجود المخلوق الازلي محال فالعجز عنه ازلا محال
وان كان حادثا فهو محال لان هذا انما يتعلق بما يصح وجوده ووجود المخلوق
لو كان قادرا في الازل ثم زال القدرة وذلك يستدعي زوال القديم وهو محال و
ان لم يمكن للآخر ارادة سكونه فيكون المانع ارادة الآخر فيلزم عجزه و
العاجز لا يكون الها كما ذكرنا ولانه اذا كان كل واحد منهما قادرا على
جميع المقدورات والقادر يصح منه فعل مقدوره فح يصح من هذا فعل
الحركة لولا الآخر ومن الآخر فعل السكون لولا هذا فما لم يقصد احدهما
الى الفعل لا يتعذر على الآخر القصد الى ضده لكن ليس تقدم احدهما على الآخر اولى
من العكس فاذن يستحيل ان يصير قصد احدهما مانعا للآخر من القصد و يجوز
التمسك في اثبات التوحيد بالدلائل النقلية لان صحة الدلائل النقلية غير متوقفة
على ان الاله واحد قال الباب الثاني اقول لما فرغ من الباب
الاول شرع في الباب الثاني في صفاته اي الثبوتية وذكر فيه فصلين الاول
في الصفات التي يتوقف عليها افعاله الثاني في سائر الصفات الفصل
الاول فيه اربعة مباحث الاول في القدرة الثاني في انه تبارك و تعالى

علم قادر الثالث في الحيوة الرابع في الارادة المبحث الاول في القدرة
ذهب جمهور المسلمين الى ان تاثيره تبارك وتعالى في ايجاد العالم بالقدرة
والاختيار على معنى انه يصح منه فعل العالم وتركه وذهب الفلاسفة الى ان
تاثيره في وجود العالم بالايجاب على معنى ان العالم لازم لذاته كتاثير الشمس با
لاضاءة فانه لازم لذاتها واثبات القادرية مبني على حدوث العالم و
ابطال حوادث لا اول لها والقادر هو الذي يصح ان يصدر منه الفعل و
ان لا يصدر وهذه الصحة هي القدرة ولما يترجح احد الطرفين على الاخر
بانضياف وجود الارادة او عدمها الى القدرة والفلاسفة لا ينكرون
ذلك لكن الخلاف في ان الفعل مع اجتماع القدرة والارادة هل يمكن معه
حصوله معهما او لا يمكن بل انما يحصل بعد ذلك والفلاسفة ذهبوا الى انه يمكن
بل يجب حصوله مع اجتماعهما ولقولهم بازلية العلم والقدرة وكون الارادة
علما خاصا حكموا بقدم العالم والمتكلمون ذهبوا الى امتناع حصول الفعل
معهما بل قالوا الفعل انما يحصل بعد اجتماعهما ولذلك قالوا بوجوب الحدوث
لان الداعي الذي هو الارادة جازمة لا يدعو الا الى معدوم والعلم به بديهي
والحجة على انه تبارك وتعالى قادر ان وجود العالم بعد عدمه ينافي كون
تاثيره في العالم بالايجاب والاول ثابت لما ثبت ان العالم حادث فانتفى
الثاني بيان المنافاة انه لو كان موجبا بالذات ولم يتوقف تاثيره في
وجود العالم على شرط حادث لزم قدم العالم سواء توقف وجوده على
شرط قديم او لم يتوقف على شرط اصلا ضرورة امتناع تخلف الاثر عن المؤثر
التام وان توقف تاثيره في وجود العالم على شرط حادث فاما ان توقف
على وجود شرط حادث فننقل الكلام اليه ويلزم اجتماع حوادث متسلسلة
لا نهاية لها وهو مح وان توقف تاثيره في وجود العالم على ارتفاع شرط
حادث فيلزم حوادث متعاقبة منقضية لا الى اول وهو ايضا مح لان جملة
ما حدث من الحوادث المتعاقبة الى زمان الطوفان اذا طبق على ما مضى

لازم هو

الى هو

او على ارتفاعه فان توقف تاثيره في وجود العالم على وجود شرط حادث صح

من الحوادث

من الحوادث الى يومنا فان لم يكن في الثاني اي فيما مضى الى يومنا ما
لا يكون من الحوادث بازائه في الاول اي في جميع ما حدث من الحوادث
المتعاقبة الى زمان الطوفان شيء من الحوادث ساوى الزائد اي
الثاني الناقص اي الاول فان الثاني اي زائد على الاول بمقدار ما
ما مضى من الطوفان الى يومنا فيكون الكل مساويا لجزئه وهو مح
وان كان في الثاني ما لا يكون بازائه من الاول شيء انقطع الاول فيلزم
تناهيه والثاني زائد على الاول بمقدار متناه فيكون الثاني ايضا متناهيا
لان الزائد على المتناهي بمقدار متناه متناه فان قيل لا نم ان الله تبارك
وتعالى لو كان موجبا بالذات ولم يتوقف تاثيره على شرط حادث لزم قدم
العالم قوله لامتناع تخلف الاثر عن المؤثر التام قلنا لا نم فان تخلف الاثر
عن المؤثر التام انما يمتنع اذا كان الاثر ممكنا وهو مم فان وجود العالم في
الازل ممتنع لما بينا انه لو وجد العالم في الازل لكان اما متحركا او ساكنا
وكل منهما مح فوجوده في الازل مح فتخلف الاثر عن المؤثر لامتناع وجوده
ازلا فان صدور الاثر عن المؤثر كما يعتبر فيه وجود الاثر يعتبر امكان الاثر ايضا
اجيب بانا لا نم ان وجود العالم في الازل ممتنع فان وجوده ساكنا في
الازل من الموجب لم يكن ممتنعا بل وقوع العالم بالقدرة والاختيار
في الازل ممتنع سلمنا امتناع وجود العالم في الازل لكن كان من الممكن
ان يتقدم وجوده فانه لو وجد قبل ان وجد بمقدار يوم لم يصر بذلك ازليا
فكان يجب ان يوجد قبل ان يوجد لوجود المؤثر التام وانتفاء المانع
قيل لا نم انه اذا كان الباري تبارك وتعالى موجبا وتوقف تاثيره على
انتفاء وجود حادث يكون محالا قوله لانه يلزم منه حوادث متعاقبة لا
الى اول قلنا مسلم لزومها قوله وهو مح ممنوع قوله لان جملة ما حدث
الى قوله متناه قلنا ان هذا الدليل انما يتم لو كان الجملتان موصوفتين
بالزيادة والنقصان وهو ممنوع فان الجملتين غير موجودتين لان

آحاد معا على سبيل التعاقب والتقضي فلا يوصفان بالزيادة والنقصان
اذ الزيادة والنقصان من اوصاف الموجودات لا المعدومات ونوقض
قولهم الجملتان غير موجودتين فلا توصفان بالزيادة والنقصان بالزمان
فان اجزاءه غير مجتمعة في الوجود لكونه غير قار الذات مع انه يوصف
بالزيادة اذ يصح ان يقال زمان دورة تامة لفلك زحل ازيد من زمان
دورة تامة لفلك المشتري وزمان دورة تامة لفلك القمر انقص من زمان
دورة تامة لفلك الشمس ثم لقائل ان يقول بيان امتناع حوادث متعاقبة
لا الى اول متوقف على تطبيق الجملتين ثم تطبيق الجملتين مح لان الجملتين
لا توصفان بالزيادة والنقصان بل لان الجملة من حيث هي غير موجودة
فان الوجود ابدا جزء من اجزائها فلا يتصور التطبيق اصلا قيل ما ذكرتم
من الحجة لا يقتضي الا ان يكون المؤثر في العالم هو القادر ولم يقتض
ان يكون واجب الوجود هو القادر لم لا يجوز ان يكون موجد العالم
وسطا مختارا بان يكون الواجب لذاته اقتضى على سبيل الايجاب موجودا
قديما ليس بجسم ولا جسماني قادرا مختارا وذلك القادر المختار هو الذي
اوجد العالم بالقدرة قلنا لان كل ما سوى الواجب ممكن ثم كل ممكن
مفتقر الى مؤثر محدث لان تأثير المؤثر فيه بالايجاد لا يجوز ان يكون
حال البقاء لاستحالة ايجاد الموجود فينبغي ان يكون تاثير المؤثر فيه
اما حال الحدوث او حال العدم وعلى التقديرين يلزم حدوث الاثر
واذا كان الوسط حادثا لا يمكن ان يكون اثرا للموجب القديم الا ان
يتوسط حوادث متعاقبة لا الى اول وهو مح ولقائل ان يقول لم
لا يجوز ان يكون تأثير الموجب في ذلك الوسط حال الوجود له قوله
لاستحالة ايجاد الموجود قلنا لا نم انه يلزم ايجاد الموجود وانما يلزم
ذلك لو كان تاثيره حال الوجود في الاثر للموجود وليس كذلك بل تأثير
المؤثر حال الوجود في الاثر لا من حيث هو موجود ولا من حيث هو معدوم

لا مح

في اجزائها

والاختيار صح

وكل مفتقر الى المؤثر صح

بل في الماهية

بل في الماهية من حيث هي هي بان يوجدها فان قيل فعلى هذا يلزم الواسطة
بين الوجود والعدم وهو مح اجيب بانه ليس للماهية حال غير حال الوجود و
العدم حتى يلزم الواسطة لكن الماهية من حيث هي هي غير الماهية من حيث
هي موجودة او غير موجودة وان كانت لا تخلو عن احدهما وتأثيره حال الوجود
في الماهية من حيث هي هي بان يجعلها اي يوجدها لا ان يحقق وجودها فان
قيل اذا كان للماهية لا تخلو عن الوجود او العدم فتأثير المؤثر لا يخلو عن احدى
الحالتين فيلزم المحذور اجيب بان المراد بحال الوجود زمان وجود
الاثر وآن وجوده و لا محذور في ان يؤثر المؤثر في الاثر زمان وجود
الاثر وآن وجوده لان الاثر لا يتأخر عن المؤثر بالزمان بل هما في
الزمان معا لكن الاثر بالذات متاخر عن المؤثر فتأثير المؤثر في الاثر الذي
هو بالذات متأخر عن المؤثر وبالزمان معه فلم يحصل للاثر حالة غير
حالة الوجود والعدم ولا يلزم من تأثير المؤثر فيه حال الوجود ايجاد الموجود
لان الوجود وان كان مع المؤثر بالزمان فهو بالذات متاخر وايضا
التسلسل في حوادث متعاقبة متسلسلة لا الى اول غير ممتنع قال
احتج اقول احتج المخالف اي القائل بان الله تبارك وتعالى موجب
بالذات لا قادر بوجوه اربعة الاول ان المؤثر في وجود الشيء ان اجتمع
جميع ما لا بد منه في المؤثرية من الشرائط وجوديا كان او عدميا وجب
الاثر لانه لو لم يجب الاثر مع وجود المؤثر المستجمع للشرائط يكون ممكنا
لكان فعله تارة وتركه اخرى ترجيحا بلا مرجح واللازم بط فالملزوم مثله
بيان الملازمة انه اذا لم يجب الاثر مع وجود المستجمع للشرائط يكون ممكنا
اذ لا وجه للامتناع مع وجود المؤثر المستجمع للشرائط واذا كان ممكنا
يكون فعله تارة وتركه اخرى ترجيحا بلا مرجح وان لم يستجمع المؤثر للشرائط
المعتبرة في المؤثرية امتنع منه وجود الاثر لامتناع المشروط عند عدم الشرط
اجيب اولا بان المؤثر المستجمع للشرائط المعتبرة في المؤثرية لا يجب اثره بل

المؤثر صح

يكون تارة مصدرا للاثر وتارة لا يكون من غير تغير حال البتة في الحالين
فلا يمتنع الترك ح قوله لكان فعله تارة وتركه اخرى ترجيحا بلا مرجح و
هو مح قلنا لا نم استحالة ذلك فان القادر يرجح احد مقدوريه على الاخر كما
ان الجائع يختار احد الرغيفين المتماثلين من كل الوجوه من غير ترجيح
احدهما على الاخر وكذلك الهارب من العدو او السبع يسلك احد السبيلين
المتساويين بلا مرجح قوله وليس في ذلك اشارة الى جواب اعتراض تقرير
الاعتراض ان تجويز احد الامرين المتساويين بلا مرجح يفضي الى تجويز حدوث
الحادث بلا سبب فينسد باب اثبات الصانع تقرير الجواب ان ترجيح
القادر احد مقدوريه المتساويين بلا مرجح فان بديهة العقل شاهدة
بجواز ذلك وقد تحقق وقوعه والحق ان ترجيح احد الامرين المتساويين
بلا مرجح مح سواء كان في حدوث الحادث او في احد مقدوري القادر
وتخصيص احدهما بالجواز والاخر بالامتناع ترجيح بلا مرجح والمختار هو الذي
يكون فعله تبعا لارادته وداعيته والداعي يكفي في الترجيح والجائع و
الهارب لم يختر كل واحد منهما احد المتساويين من غير ترجيح بل غايته
ان الترجيح غير معلوم وعدم العلم لا يقتضي عدم الوقوع اجيب ثانيا بان
المؤثر اذا استجمع شرائط المكنة فلا يمتنع الفعل عنه ووجود الفعل متوقف
على تعلق الارادة به فلا يلزم ترجيح بلا مرجح فانه لما تعلق الارادة به
حدث على سبيل الوجوب والوجوب بالقدرة والارادة لا ينافي تمكنه
من الفعل والترك واستواء الطرفين بالنسبة الى القدرة وحدها فان
وجوب الفعل باعتبار القدرة والداعي وتمكنه من الفعل والترك بالنسبة
الى القدرة وحدها الثاني ان اقتدار القادر نسبة بين القادر والمقدور
فيجب ان يتميز المقدور عن غيره لانه اذا لم يتميز المنسوب عن غيره استحال
اختصاصه بتلك النسبة دون غيره فثبت ان المقدور قد يجب تميزه
عن غيره وكل متميز ثابت فاذا تعلق الارادة القدرة بالمقدور يتوقف

على ثبوته في نفسه وثبوت المقدور متوقف على القدرة عليه فيلزم الدور و
نوقض هذا الدليل بالايجاب فانه لو كان هذا الدليل صحيحا يلزم ان
لا يكون المؤثر موجبا لان ايجاب المؤثر الاثر نسبة بين الموجب والاثر
فيجب ان يتميز الاثر عن غيره لانه اذا لم يتميز المنسوب عن غيره استحال
اختصاصه بتلك النسبة دون غيره فثبت ان الاثر يجب تميزه عن غيره
~~لانه اذا لم يتميز المنسوب عن غيره استحال اختصاصه بتلك النسبة دون~~
~~غيره فثبت ان الاثر يجب تميزه عن غيره~~ وكل متميز ثابت فاذا الايجاب
متوقف على ثبوت الاثر في نفسه وثبوت الاثر في نفسه متوقف على الايجاب
فيلزم الدور ثم اجيب عنه بان تميز المقدور عن غيره انما هو في علم القادر
لا في الخارج وكل متميز ثابت في العلم لا في الخارج وثبوته في العلم غير
موقوف على القدرة عليه بل ثبوته في الخارج موقوف على القدرة عليه فانفك
الدور الثالث المقدور لا يخلو عن وجود او عدم فلو كان المؤثر قادرا
فتمكنه بالضرورة حال حصول احد الطرفين ضرورة امتناع الخلو عن الوجود
والعدم واللازم بط لان الحاصل من الطرفين سواء كان وجودا او
عدما واجب اذا كان الحاصل من الطرفين واجبا كان الطرف المقابل
للحاصل ممتنعا فلا يكون المكنة حال حصول احد الطرفين متحققا لاستحالة
المكنة من الواجب والممتنع واجيب بان ما ذكرتم يقتضي نفي المكنة و
حال حصول احد الطرفين ونحن لا نقول ان المكنة من الطرفين حال حصول
احدهما بل نقول المكنة حاصلة في الحال من الايجاد في الاستقبال او نقول
المكنة حاصلة في الحال بالنظر الى ذات المقدور مع عدم الالتفات الى
ما هو عليه من وجود او عدم فان المقدور من حيث ذاته من غير التفات
الى ما هو عليه من وجود او عدم ممكن والمكنة حاصلة بالنسبة الى الممكن
مع ما عليه من الوجود او العدم واجبا او ممتنع والمكنة غير حاصلة
بالنسبة الى المقدور من حيث هو موجود او معدوم واجبا او ممتنع و

وكل منها غير مقدور لاستحالة التمكن من الواجب والممتنع فان القادر
يتمكن من ايجاد ذات المقدور لا من ايجاد ذات المقدور الموجود او
المعدوم قيل على الاول ان المكنة الحاصلة في الحال من الايجاد في
الاستقبال مح لان الحصول في الاستقبال مح لان شرط الحصول
في الاستقبال حصول الاستقبال في الحال وحصول الاستقبال في
الحال مح فالحصول في الاستقبال مح لان امتناع الشرط مستلزم
لامتناع المشروط فلا يكون الحصول في الاستقبال مقدورا فلا يمكن
المكنة في الحال من الايجاد في الاستقبال والجواب انا لا نم ان
شرط الحصول في الاستقبال حصول الاستقبال في الحال بل شرط
الحصول في الاستقبال حصول المكنة في الحال من الايجاد في الاستقبال
واجتماع المكنة من الفعل في الاستقبال مع عدم وقوع الفعل في الحال
ممكن في الحال فان حصول المكنة في الحال مع حصول الفعل في الاستقبال
ممكن الاجتماع ومع حصول الفعل في الحال يمتنع الاجتماع والمعترض
جمع بين الحصولين حصول المكنة وحصول الفعل فلزم المح السابع لو
كان المؤثر قادرا لكان الفعل والترك مقدورين لان القادر يجب
ان يكون متمكنا من الفعل والترك واللازم بط لان الترك غير مقدور
لان الترك نفي محض وعدم مستمر والنفي المحض والعدم المستمر لا يكون
مقدورا وفعلا واجيب بان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل
ويصح منه ان لا يفعل الترك فان انتفاء الفعل غير فعل الضد اي غير فعل
الترك قال فرع اقول لما ذكر انه تبارك وتعالى قادر على كل
الممكنات فمذهب اصحابنا انه تبارك وتعالى قادر على كل الممكنات
خلافا للفرق المنتشر اليهم والى تفصيل مذاهبهم لنا ان الموجب للقدرة
ذاته ونسبته الى كل الممكنات على السواء اذ لو اختصت قادريته بالبعض
دون البعض افتقر ذاته في كونه قادرا على البعض دون البعض الى مخصص

في الحال

في الحال

لا ان يفعل

فرع عليه انه تع قادر

١٥٢

وهو مح والمصحح للمقدورية هو الامكان المشترك بين جميع الممكنات لان
ما عدا الامكان منحصر في الوجوب والامتناع وهما يحيلان المقدورية
قيل للقائل ان يقول ا عرفت بالبديهة ان المخصص مح ام بالدليل
فان قلت بالبديهة فقد كابرت وان قلت بالدليل فاين الدليل
وغاية ما في الباب ان تقول نحن ما نعرف جواز ثبوت المخصص
او امتناعه والحق ان يقال انتهاء كل الممكنات الموجودة اليه دليل على
انه قادر على الكل قالت الفلاسفة انه تبارك وتعالى واحد لا يصدر
عنه الا الواحد وقد سبق القول عليه حجة وجوابا وللقائل ان يقول لهم
على وجه الالزام انه تبارك وتعالى هو الوجود الخاص المعروض للوجود
المطلق عندكم ففيه حيثيتان فيجوز ان يصدر عنه الكثير من واحد لا يقال
الوجود المطلق اعتباري والامر الاعتباري لا يكون مؤثرا لانا نقول
الامر الاعتباري وان لم يجز ان يكون مؤثرا لكنه يجوز ان يكون شرطا
لتاثير المؤثر كما ذكرتم في الصادر الاول فانكم جوزتم ان يكون الامكان
والوجوب بالغير اللذان من الامور الاعتبارية شرطا لتاثير المؤثر و
باعتبارهما يصدر من الواحد الكثرة وقال المنجمون مدبر هذا العالم
اي عالم العنصريات هو ما تحت فلك القمر هو الافلاك والكواكب واوضاعها
واجيب بان غايته ما ذكرتم ان تغير احوال هذا العالم مرتبطة بتغيرات
احوال الكواكب واوضاعها واجيب بان غاية ما ذكرتم ان تغير احوال
هذا العالم مرتب على تغير احوال الكواكب واوضاعها وهو الدوران
والدوران لا يقطع بعلية المدار للدائر لتخلف العلية عن الدوران
في المتضايفين فان كلا من المتضايفين مرتب على الآخر وجودا وعدما
فيكون الدوران ثابتا بينهما مع ان احدهما ليس علة للآخر وكذا
الدوران ثابت بين جزء العلة وشرطها ولازمها وبين المعلول والمشروط
والملزوم اذا كان جزء العلة وشرطها ولازمها مساوية في الوجود

لما لا شاهد من م

للمعلول و المشروط و الملزوم مع ان جزء العلة وشرطها و لازمها و
بين المعلول و المشروط ليست بعلة وقالت الثنوية و المجوس انه تبارك و
تعالى لا يقدر على الشر و الا لكان شريرا و قال الامام لان فاعل الخير
خير و فاعل الشر شرير و الفاعل الواحد يستحيل ان يكون خيرا و شريرا
وقال صاحب التلخيص يقولون ان فاعل الخير يزدان و فاعل الشر
اهرمن و يعنون بهما ملكا و شيطانا و الله تعالى منزه عن فعل
الخير و الشر و المانوية يقولون ان فاعلها النور و الظلمة و الديصانية
يذهبون الى مثل ذلك و الجميع يقولون ان الخير هو الذي يكون جميع
افعاله خيرا و الشرير هو الذي يكون جميع افعاله شرا و محال
ان يكون فاعل واحد افعاله كلها خير و شر معا وقال الامام و الجواب
ان عنيتم بالخير و الشرير موجد الخير و الشر فلم قلتم ان الفاعل الواحد
يستحيل ان يكون فاعلا لهما وان عنيتم به غيره فبينوه قال صاحب
التلخيص لم يتعرض الامام لابطال ذلك بل جوز ان يكون فاعلهما واحدا
وجوابهم ان الخير و الشر لا يكونان لذاتهما خيرا او شرا بل بالاضافة الى
غيرهما و اذا امكن ان يكون شيء واحد بالقياس الى واحد خيرا و
بالقياس الى غيره شرا امكن ان يكون فاعل ذلك الشيء واحدا وهو معنى
قول المصنف لزم وقال النظام انه تبارك و تعالى لا يقدر على خلق القبيح
لان فعل القبيح مح والمح غير مقدور واما ان فعل القبيح مح فلانه
يدل على جهل الفاعل او حاجته وهما محالان على الله سبحانه و تعالى
والمؤدي الى المح مح واما ان المح غير مقدور فلان المقدور هو الذي
يصح ايجاده و ذلك يستدعي صحة الوجود و الممتنع ليس له صحة الوجود
وجوابه انه لا قبيح بالنسبة الى الله تبارك و تعالى و ان سلم ان القبيح
قبيح مطلقا و لكن من فعله فمحقق لان القدرة زائلة لان القبيح مح
يكون محالا لغيره و المح لغيره ممكن لذاته و الممكن لذاته مقدور فكونه مقدورا

المانع

ينافي

لا ينافي كونه محالا لغيره وقال البلخي انه تبارك و تعالى لا يقدر على مثل
فعل العبد اي مقدوره لان مقدور العبد اما طاعة او سفه او عبث
و ذلك على الله تبارك و تعالى مح واجيب بان الفعل في نفسه حركة
او سكون و كونه طاعة او سفها او عبثا اعتبارات تعرض للفعل
بالنسبة الى العبد فانها تعرض للفعل من حيث انه صادر عن العبد و
الله تبارك و تعالى قادر على مثل ذلك الفعل وقال ابو علي الجبائي
و ابنه ابو هاشم ان الله تبارك و تعالى قادر على مثل مقدور العبد و
ليس بقادر على نفس مقدور العبد لان المقدور من شانه ان يوجد
عند توفر دواعي القادر وان يبقى على العدم عند توفر صوارفه فلو
كان نفس مقدور العبد مقدورا لله تبارك و تعالى فلو اراد الله تبارك
و تعالى مقدور العبد و كرهه العبد لزم وقوعه لتحقق الداعي و لزم لا
وقوعه لتحقق الصارف اجيب بان المكروه لا يقع عند وجود الصارف
اذا لم تتعلق به ارادة اخرى تستقل و التحقيق انه يمكن كون المقدور
مشتركا اذا اخذ من حيث هو غير مضاف الى احدهما اما بعد الاضافة
الى احدهما امتنع الاشتراك فيه من حيث تلك الاضافة و المقدور غير
المضاف يمكن اضافته الى كل واحد منهما على سبيل البدل وهو المراد
من كون مقدور احدهما على سبيل البدل وهو المراد من كون مقدور
احدهما مقدورا للاخر قال الثاني اقول المبحث الثاني ان
الله تبارك و تعالى عالم و يدل عليه وجوه اربعة الاول انه تبارك و تعالى
فاعل مختار لما مر وكل فاعل مختار يمتنع توجه قصده الى ما ليس بمعلوم
فالله تبارك و تعالى يمتنع توجه قصده الى ما ليس بمعلوم فيكون
مقدوره معلوما فيكون عالما الثاني افعاله تبارك و تعالى
محكمة متقنة لان من تامل احوال المخلوقات و تفكر في تشريح
الاعضاء و منافعها و في ماهية الافلاك و حركاتها و اوضاعها

لان الفاعل المختار هو ان يفعل
بحسب القصد فيمتنع توجه
قصده الى ما ليس بمعلوم

علم بالضرورة حكمة مبدعها قوله وما يرى من عجائب افعال الحيوانات
فمن آثار الله سبحانه تبارك و تعالى كما اشارة الى جواب دخل
تقرير الدخل ان احكام الفعل اى كونه ذا ترتيب لطيف و تاليف عجيب
لا يدل على حكمة موجده فان الحيوانات منها ما يرى من عجائب
افعالها و ترتيبها اللطيف و تاليفها الغريب كفعل النحلة من بناء البيوت
المسدسة مع كثرة ما فيها من الاحكام والاتقان مع انها ليست بحكيمة
تقرير الجواب ان ما يرى من عجائب افعال الحيوانات فهو من آثار
الله اى انما على تلك الافعال مع الهامه لتلك الحيوانات بان تفعل تلك الافعال
قال الله تبارك و تعالى و اوحى ربك الى النحل ان اتخذى من الجبال
بيوتا و من الشجر و مما يعرشون و كل من كان افعاله محكمة متقنة فهو
عالم فان امثال ذلك لا يصدر عمن لا علم له و لا ينكر وقوع الفعل المتقن
ممن هو جاهل الثالث ان ذاته تبارك و تعالى هوية مجردة عن
المادة و لواحقها حاضرة له فيكون عالما بذاته لان العلم حضور الماهية
المجردة عن المادة و لواحقها عند المجرد و ذاته تبارك و تعالى مبدأ
لجميع الموجودات لانه قادر على كل الممكنات موجد لها والعالم بالمبدأ
لمبدأ عالم بما له المبدأ لانه علم ذاته علما تاما علم لوازمه التى هى بلا واسطة
و من جملتها انه مبدأ لغيره و ذلك يتضمن العلم بالغير الذى هو ذو المبدأ
فيكون عالما بجميع الموجودات من حيث وقوعها فى سلسلة السببية
النازلة من عنده اما طولا كسلسلة العلل المترتبة المنتهية اليه فى
ذلك الترتيب او عرضا كسلسلة الحوادث التى ينتهى اليه من جهة
كون الجميع ممكنة محتاجة اليه و سواء احتياج عرضى يتساوى جميع آحاد
السلسلة فيه بالنسبة اليه تبارك و تعالى الرابع انه تبارك و تعالى
مجردة عن المادة و لواحقها قائم بذاته لما سبق و كل مجرد قائم بذاته
يجب ان يعقل ذاته و سائر المجردات لان كل مجرد قائم بذاته

يصح ان يعقل لان كل مجرد قائم الذات يكون منزها عن الشوائب
المادية مقدسا عن العلائق الغريبة التى لا تلزم ماهيته عن
ماهيته و كل ما هو كذلك فمن شان ماهيته ان تصير معقولة
لذاتها لانها لا يحتاج الى عمل يعمل بها حتى تصير معقولة فان
لم يعقل كان ذلك من جهة العاقل الذى من شانه ان يعقلها
فكل مجرد قائم بالذات يصح ان يعقل و كل ما يصح ان يعقل يمكن
ان يعقل مع غيره لان كل ما يصح ان يعقل يمتنع ان ينفك تعقله
عن صحة الحكم عليه بالوجود و الوحدة و ما يجرى مجراهما من الامور
العامة المعقولة و الحكم بشئ على شئ يستدعى تعقلهما معا فكل
ما يصح ان يكون مقارنا لمعقول آخر و كل ما يصح ان يقارن
معقولا آخر يصح ان يقارن يكون مقارنا له اذا وجد فى الخارج قائم
الذات لان صحة المقارنة المطلقة لم يتوقف على المقارنة فى العقل
فان صحة المقارنة المطلقة هى امكان المقارنة المطلقة و امكان
المقارنة المطلقة التى هى اعم من المقارنة فى العقل متقدم على المقارنة
المطلقة المتقدمة على المقارنة فى العقل و غير مشروط بها و الا يلزم
الدور و كون الشئ شرطا لنفسه فثبت ان صحة المقارنة المطلقة
لا يشترط فيها كونها فى العقل لان كونها فى العقل مقارنتها فى العقل
فلو اشترط فى صحة المقارنة المطلقة كونها فى العقل يلزم ان يكون
مقارنتها فى العقل شرطا لمقارنتها فى العقل لان شرط المتقدم شرط
المتاخر و الشئ لا يكون شرطا لنفسه فيصح مقارنته لمعقول آخر فى الخارج
فاذا وجد فى الخارج و هو قائم بذاته يكون صحة مقارنته المطلقة التى
لا يتوقف على المقارنة فى العقل بان يحصل المعقول الآخر فيه حصول
الحال فى المحل و ذلك لانه اذا كان مجردا قائم الذات امتنع ان يكون
مقارنته للغير بحلوله فيه او حلولهما فى ثالث و المقارنة المطلقة تنحصر

في هذه الثلثة وامتنع منها اثنان فتعين ان يكون صحة المقارنة
بالثالثة وهي صحة مقارنته للمعقول الآخر مقارنة الحال للمحل
فثبت ان كل ما يصح ان يعقل اذا وجد في الخارج وكان
مجردا قائم الذات يصح ان يقارنه معقول آخر مقارنة الحال
للمحل وكل ما هو كذلك يصح ان يكون عاقلا لذلك الغير اذ لا
معنى للتعقل الا مقارنة المعقول بالموجود المجرد القائم بالذات
فكل مجرد قائم الذات يصح ان يكون عاقلا لغيره وكل من يصح
ان يكون عاقلا لغيره امكنه ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله
لذلك الغير يستلزم امكان تعقل انه يعقل ذلك الغير ويستلزم صحة
اللازم فصحة تعقله للغير يستلزم صحة امكان تعقل انه تعقل ذلك
الغير وصحة الامكان يستدعي الامكان فيمكن تعقل انه يعقل ذلك
الغير وتعقل انه يعقل ذلك الغير يستلزم تعقل ذاته لان تعقل القضية
يستلزم تعقل المحكوم عليه والمحكوم به فامكان تعقل انه يعقل ذلك
الغير يستلزم امكان تعقل ذاته فثبت ان كل مجرد يصح ان يكون
عاقلا لذاته فيجب ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله لذاته اما حصول
ذاته او حصول مثاله والثاني بط لامتناع حصول مثاله
فيه والا يلزم اجتماع المثلين وهو مح فتعين ان يكون تعقله
هو حصول ذاته وذاته دائما حاصل لا يغيب عنه فيجب ان
يكون عاقلا لذاته دائما ويجب ان يكون عاقلا لغيره من المعقولات
لان كل ما يصح للمجرد وجب ان حصوله بالفعل لان القوة من
لواحق المادة لا سيما في الله تبارك وتعالى فانه واجب الوجود
من جميع جهاته والوجهان الاخيران معتمد الحكماء قال المص
فيهما نظر اما في الاول منهما فلانا لا نم ان ذاته حاضرة له لان
حصول الشيء للشيء يقتضي الشيئين ويمتنع ان يكون الشيء شيئين

وايضا

150

وايضا العلم هو حصول صورة الشيء في العالم ويمتنع حصول صورة الشيء
في نفسه وحصول مثاله فيه ولئن سلم انه عالم بذاته ولكن لا نم انه عالم بالمبداء
فان كونه مبدا لغيره صفة اضافية والعلم بالموصوف لا يستلزم
~~العلم بصفته الاضافية ولئن سلم انه عالم بذاته ولكن لا نم انه عالم بالمبداء~~
~~فان كونه مبدا لغيره صفة اضافية والعلم بالموصوف لا يستلزم العلم~~
~~بصفته الاضافية~~ ولئن سلم انه عالم بما هو مبدا له بلا وسط ولكن لا نم
انه عالم بجميع الموجودات فان العلم بما هو مبدا له بلا وسط لا يستلزم
العلم بجميع السلسلة المترتبة النازلة من عنده واما في الثاني منهما
فلانا لا نم ان كل مجرد يصح ان يعقل فانه يجوز ان يكون بعض المجردات
يمتنع ان يعقل ذاته فان ذات واجب الوجود مجرد ويمتنع ان يعقل
على ما زعم ولئن سلم ان كل مجرد يصح ان يعقل ولكن لا نم ان كل ما يصح
ان يعقل وحده يصح ان يعقل مع غيره لاحتمال ان يكون بعض المجردات
لا يصح ان يعقل مع غيره ولئن سلم ان بعض المجردات يصح ان يعقل
مع غيره ولكن لا نم انه يصح انه يعقل مع سائر المعقولات ولئن سلم ذلك
لكن لا نم ان صحة مقارنته لمعقول آخر غير مشروط بكونهما في العقل
فان مقارنته لمعقول آخر غير مقارنته للعاقل فان الاولى مقارنة
الحالين في المحل والثانية مقارنة الحال للمحل فجاز ان يكون صحة
الاولى مشروطة بالثانية ولئن سلم ذلك ولكن لا نم ان كل ما يصح
للمجرد وجب حصوله بالفعل لا نم ان القوة من لواحق المادة واعلم
ان الوجهين على الوجه الذي ذكرا في الشرح اندفع عنهما اكثر هذه
الانظار **قال** احتج **اقول** احتج المخالف اي النافي لانه
تبارك وتعالى عالم بوجوه ثلثة الاول انه تبارك وتعالى لا يعقل
شيئا لانه لو عقل شيئا لعقل ذاته واللازم بط فالملزوم مثله اما الملازمة
فلانه لو عقل شيئا لعقل انه يعقل ذلك الشيء بالقوة القريبة من الفعل

لما مر وفي ضمن ذلك عقله لذاته واما بطلان اللازم فلان التعقل اما اضافة
بين العاقل والمعقول او حصول صورة المعقول في العاقل وايا ما كان
يستحيل ان يكون الشيء عاقلا لذاته اما الاول فلاستحالة حصول
النسبة بين الشيء ونفسه لاستلزام النسبة تغاير المنتسبين واما الثاني
فلاستحالة حصول الشيء في نفسه ونوقض اولا بتصور الانسان نفسه فانه
لو صح ما ذكرتم من الدليل لزم ان لا يعقل شيء ذاته واللازم بط فان
الانسان يتصور نفسه ثم اجيب عنه بانه تبارك وتعالى علمه بذاته صفة قائمة
بذاته متعلقة بذاته تعلقا خاصا وذلك يقتضي تغاير علمه وذاته فلم يلزم
من عقله لذاته حصول النسبة بين الشيء ونفسه ولا حصول الشيء في نفسه والحق
ان علمه تبارك وتعالى بذاته هو عين ذاته والعلم والعالم والمعلوم واحد بالنسبة
الى علمه بذاته والتغاير بالاعتبار كما سنحقق الثاني ان علمه تبارك وتعالى
لا يكون ذاته لما سنذكره فعلمه تبارك وتعالى صفة قائمة بذاته لازمة له
فيكون ذاته تبارك وتعالى قابلا له وفاعلا وقد سبق الجواب عنه وهو
انه لا امتناع في ان يكون ذاته تعالى قابلا وفاعلا الثالث انه تعالى
ليس بعالم لان العلم اما ان يكون صفة كمال او لا يكون صفة كمال وايا ما كان
يمتنع ان يتصف به اما الاول فلانه لو كان العلم صفة كمال لكان الموصوف به
ناقصا لذاته مستكملا بغيره اي العلم الذي هو صفة كمال وهو محال وان لم يكن
العلم صفة كمال لزم تنزيهه عنه اجماعا لان ذاته يستحيل ان يتصف بالنقص
واجيب بان العلم صفة كمال ويمتنع ان يكون الموصوف به تبارك وتعالى
ناقصا لذاته ومستكملا بغيره لان كمال هذه الصفة لكونه صفة ذاته تبارك
وتعالى لا ان هذه الصفة كمال لذاته من حيث انه تبارك وتعالى متصف بها
لا ان هذه الصفة كمال له **قال** فرعان **اقول** ذكر فرعين على القول بانه
تبارك وتعالى عالم الاول انه تبارك وتعالى عالم بكل المعلومات كما هي
لان الموجب لعالميته تبارك وتعالى ذاته ونسبة ذاته الى كل المعلومات

على السواء

على السواء فلو اوجب ذاته كونه عالما بالبعض اوجب كونه عالما بالباقي
لانه لو اختصت عالميته بالبعض دون البعض لافتقر ذاته في كونه عالما
ببعض دون البعض الى مخصص وهو محال قيل للقائل ان يقول اعرفت ذلك
بالبديهة ان المخصص محتاج ام بالدليل فان قلت بالبديهة فقد
كابرت وان قلت بالدليل فاين الدليل غاية ما في الباب ان تقول
ما عرفت جواز ثبوت المخصص او امتناعه والحق انه تبارك وتعالى عالم
بالكليات والجزئيات الكلي على الوجه الكلي والجزئي على الوجه الجزئي
كما سنبين قيل علم الجزئيات على الوجه الكلي اي يعلم الجزئيات كما يعلم الكليات
اي يعلم الجزئيات من حيث هي طبائع مجردة عن المخصصات من حيث تجب
باسبابها ليكون الادراك مع كونه كليا غير ظني منسوبة الى مبدا طبيعة النوعية
موجودة في شخص فذلك لانها غير موجودة في ذلك الشخص لا مع تجويز انها موجودة
في غيره والمراد ان تلك الجزئيات انما تجب باسبابها من حيث هي
طبائع ايضا ثم تتخصص تلك الجزئيات بطبيعة ذلك المبدا كالكسوف
الجزئي فانه قد يعقل وقوعه بسبب توافر اسبابه الجزئية واحاطة
العقل بها ويعقلها كما تعقل الجزئيات وذلك غير الادراك الجزئي الذي
يحكم انها وقع الآن او قبله او بعده بل هي مثل ان يعقل ان كسوفا
جزئيا يحصل بعرض عند حصول القمر وهو جزئي ما وقت كذا وهو جزئي
ما في مقابلة كذا ثم ربما وقع ذلك الكسوف ولم يكن عند العاقل الاول
احاطة بانه وقع او لم يقع وان كان معقولا له على الوجه الاول لان
هذا ادراك آخر جزئي يحدث مع حدوث المدرك ويزول مع زواله و
ذلك الادراك الاول يكون ثابتا الدهر كله وان كان علما بجزئي وهو
ان العاقل يعقل ان بين كون القمر في اول الحمل مثلا وبين كونه في آخر
الحمل يكون كسوف معين في وقت معين من زمان كونه في اول الحمل مثلا
كالوقت الذي من شان القمر فيه من اول الحمل عشر درجات بان يكون تعقل

يقينيا ح

توافي ح

ذلك العاقل لهذه الامور امرا ثابتا قبل وقت الكسوف ومعه و
بعده والاحتجاج على انه لا يعلم الجزئيات على الوجه الذى يتغير بتغير
الجزئيات بانه لو علم الجزئيات على الوجه الجزئى كما لو علم كون زيد
فى الدار الآن فعند تغير المعلوم اى عند خروج زيد من الدار يلزم
الجهل او التغير فى صفاته لانه ان بقى العلم الاول لزم الجهل وان لم يبق
العلم الاول يلزم التغير فى صفاته واجاب المص بانا لا نم انه عند تغير
المعلوم لو لم يتغير العلم الاول لزم الجهل وانما يلزم ذلك لو لم يتغير
الاضافة والتعلق دون نفس العلم وهو ممنوع فانه عند تغير المعلوم
يتغير الاضافة والتعلق ولم يتغير العلم الذى هو الصفة الحقيقية
فلا يلزم الجهل ولا التغير فى صفاته بل التغير فى اضافة الصفة وتعلقها
ولا استحالة فى ذلك فان تغير الاضافات واقع فان الله تبارك
وتعالى كان قبل كل حادث ثم يصير معه ثم يصير بعده والتغير فى الاضافات
لا يوجب التغير فى الذات فكذا ههنا كونه عالما اضافة بين علمه وبين
ذلك المعلوم فيكون تغير العلم بتغير تلك الاضافة فقط ولقائل
ان يقول العلم حصول صورة مفسرة مقتضية لاضافة الى معلوم تتغير
بتغير المعلوم فان العالم بكون زيد فى الدار يتغير علمه بخروجه عن الدار
لان العلم يستلزم الاضافة الى معلوم المعين ولا يتعلق بغيره لكن المعلوم
يعين التعلق الاول فان من علم ان شيئا ليس بايس ثم يحدث الشىء فيصير
عالما بان الشىء ايس فيتغير الاضافة والصفة المضافة معا فان كون العالم
عالما بشىء ما يخص الاضافة به حتى انه اذا كان عالما بمعنى كلى لم يكف
ذلك ان يكون عالما بجزئى بل يكون العلم بالنتيجة علما مستانفا يلزمه
اضافة مستانفة وهيئة للنفس مستجدة لها اضافة مستجدة مخصوصة
غير العلم بالمقدمة وغير هيئة بحقتها فاذا اختلف حال المعلوم من عدم
ووجود وجب ان يختلف حال العالم الذى له العلم لا فى اضافة العلم بهما

فقط بل وفى العلم الذى يلزمه تلك الاضافة ايضا والحق انه عالم بالجزئيات
على الوجه الجزئى كما سيتبين وقيل انه تبارك وتعالى لا يعلم ما لا يتناهى
لان ما لا يتناهى ليس بمتميز وكل معلوم متميز فما لا يتناهى لا يكون بمعلوم
فلا يعلم البارى ما لا يتناهى والا لكان ما لا يتناهى معلوما وهو محال
ولانه تبارك وتعالى لو كان عالما بما لا يتناهى لكان له علوم غير
متناهية واللازم بط فالملزوم مثله بيان الملازمة ان العلم بكل معلوم
يغاير العلم بغيره لانه يمكن ان يكون الشىء معلوما وغيره لا يكون
معلوما فلو كانت المعلومات غير متناهية يكون العلوم ايضا غير
متناهية واما بطلان اللازم فلانه يلزم ان يكون فى العالم موجودات
غير متناهية وهو محال اجاب المص عن الاول بان المعلوم كل
واحد منها فيكون كل واحد منها متميزا وكل واحد متناه وعن الثانى
بان العلم القائم بذاته تبارك وتعالى صفة واحدة لكن تعلقاته غير متناهية
وكذا متعلقاته واللانهاية فى التعلق والمتعلق جائز ولقائل ان يقول
على الجواب الاول الدعوى ان الله تبارك وتعالى عالم بغير المتناهى
فغير المتناهى معلوم وكل معلوم متميز فغير المتناهى متميز وتسليم ان
كل متميز متناه يلزمه ان غير المتناهى متناه فالصواب ان يمنع الكبرى
بان المتناهى وغير المتناهى معلومان ولا يلزم منه تناهى غير المتناهى
ولقائل ان يقول على الجواب الثانى ان العلم بكل شىء مغاير للعلم بغيره
فلا يكون العلم القائم بذاته صفة واحدة قال الثانى اقول
الفرع الثانى انه تبارك وتعالى عالم بعلم مغاير لذاته خلافا
لجمهور المعتزلة وغير محدثه خلافا للمشائين فانهم قالوا العلم محال
بالعالم وكذا قادر بقدرة مغايرة لذاته ولنحرر اولا محل النزاع ولنشر
الى ما ذهب اليه كل طائفة اعلم ان نفاة الاحوال من اصحابنا زعموا ان
العلم نفس العالمية والقدرة نفس القادرية وهما صفتان زائدتان على

الذات وزعم ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم ان العالمية والقادرية زائدتان
ليستا بموجودتين ولا معدومتين وهما معلولتان للعلم والقدرة اللذين
ليسا بزائدتين على الذات وعند اصحابنا العلم والقدرة زائدتان على الذات
موجودتان وابو هاشم ذهب الى انهما من قبيل الاحوال والحال لا يعلم ولكن
يعلم الذات عليها وعندنا ان هذه الامور معلومة في انفسها وابو علي
الجبائي يسلم انها معلومة ومثبتو الحال من اصحابنا زعموا ان عالمية الله
تبارك وتعالى صفة معللة بمعنى قائم بذاته تبارك وتعالى وذلك المعنى هو العلم
ونفاة الاحوال من اصحابنا لا يذهبون الى ان العالمية معللة بمعنى هو
العلم بل ذهبوا الى ان العلم نفس العالمية لان الادلة ما دلت الا على اثبات
امور زائدة على الذات واما على الامر الثالث فلا دليل عليه البتة لا في الشاهد
ولا في الغائب قال الامام قول ابي هاشم ان الحال لا يعلم باطل
قطعا لان ما لا يتصور في نفسه امتنع التصديق بثبوته لغيره قال صاحب
التلخيص فيه نظر لانه ان كان المراد انه لا يتصور بانفراده امتنع
التصديق بثبوته لغيره فذلك غير مسلم لان النسب لا يتصور بانفرادها
وقد يصدق بثبوتها لغيرها وان كان المراد انه لا يتصور اصلا فهو
حق ح اعلم ان الظاهر من قول ابي هاشم ان الحال لا يعلم في نفسه
لكن يعلم الذات عليه وح يكون ما قاله الامام حقا واما الفلاسفة
فلما اعتقدوا انه تبارك وتعالى لا يصدر منه اثنان لكونه واحدا
حقيقيا لا كثرة فيه بوجه من الوجوه ولا يكون قابلا لشيء وفاعلا له
اختلفوا فالقدماء منهم نفوا العلم عنه تبارك وتعالى حذرا من نفي
العلم للزوم كونه قابلا وفاعلا وافلاطون ذهب الى قيام الصور
المعقولة بذاتها حذرا من نفي العلم عنه ومن لزوم كونه قابلا وفاعلا
والمشاؤون ذهبوا الى ان العاقل متحد بالمعقول حذرا من نفي العلم
ومن لزوم كونه تبارك وتعالى قابلا وفاعلا ومن كون صور المعقولات

قائمة بذواتها والشيخ ابو علي سينا اثبت العلم لله تبارك وتعالى لانه مجرد
وكل مجرد عالم وابطل القول بكون الصور المعقولة قائمة بذواتها
والقول باتحاد العاقل والمعقول وباتحاد المعقولات بعضها ب
بعض وح يسلم ان واجب الوجود يعقل كل شيء فقال لما كان واجب
الوجود يعقل ذاته بذاته وكان ذاته قيوما اي علة للممكنات لزم
قيوميته تعقل الكثرة بسبب تعقله لذاته بذاته فتعقله للكثرة لازم
معلول له لان العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول فصور الكثرة
التي هي معقولاته لازمة متاخرة عن حقيقة ذاته تاخر المعلول عن علته
لا داخلة في الذات مقومة اياه وايضا كثرة المعقولات على ترتيب
وكثرة اللوازم من الذات متباينة او غير متباينة لا ينافي وحدة علتها
الملزومة اياها اي وحدة الذات سواء كانت تلك اللوازم متقررة
في ذات العلة او مباينة له والاول تعالى يعرض له كثرة لوازم اضافية
وغير اضافية وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثرة اسماء لكن لا تاثير
لذلك في وحدانية ذاته والحاصل ان الواجب واحد ووحدته لا يزول
بكثرة الصور المعقولة فيه وقد اعترض عليه بان القول بتقرر
لوازم الاول في ذاته قول بكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا معا
وقول بكون الاول موصوفا بصفات غير اضافية ولا سلبية فان
صور المعقولات المتقررة في ذاته صفات حقيقية وقول بكونه محلا
لمعلولاته الممكنة المتكثرة فان صور المعقولات المتقررة في ذاته صفات
حقيقية وقول بان معلوله الاول غير مباين لذاته لان معلوله
الاول ~~غير مباين لذاته~~ صورة العقل الاول المتقررة في ذاته
وقوله بانه تبارك وتعالى لا يوجد شيئا في الاعيان مما يباينه
بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه وهذه كلها مخالفة لظاهر مذهب
الحكماء وللشيخ ان يقول لا محذور في شيء من هذه الامور وذلك

لانه تبارك وتعالى هو الوجود الخاص المعروض للوجود المطلق
فله جهتان جهة وجوده الخاص الذي هو حقيقته وجهة وجوده
المطلق الذي هو من لوازمه ولا يستحيل ح ان يكون قابلا
وفاعلا لصور المعقولات المترتبة ولا يستحيل ايضا ان يتقرر
في ذاته صفات حقيقية ولا ان يكون محلا لمعلولاته ولا ان يكون
معلوله الاول غير مباين لذاته ولا ان لا يوجد شيئا في الاعيان
الا بتوسط الامور الحالة فيه فان امتناع هذه الامور بناء على
ان الواجب تبارك وتعالى لا تعدد فيه بوجه من الوجوه و
هو ممنوع لان فيه جهتين احدهما الوجود الخاص و الاخر الوجود
المطلق لا يقال الوجود المطلق اعتباري والاعتباري
لا يصلح ان يكون علة للوجودي ح لانا نقول الاعتباري
لا يجوز ان يكون فاعلا للوجودي لكن يجوز ان يكون شرطا
لتاثير الفاعل او شرطا للقبول كما هو المقرر عندهم في الصادر
الاول لكن يلزم على مذهب الشيخ انه تبارك و تعالى لا يكون
عالما بالجزئي على طريق الجزئي لان العلم بالجزئي على طريق الجزئي
يقتضي ان يكون صورة الجزئي من حيث هو جزئي متقررة في ذاته
والجزئي من حيث هو جزئي قد يتغير فان لم يتغير صورة الجزئية
المتقررة في ذاته بتغير الجزئي يلزم الجهل و ان تغير يلزم التغير في
صفته الحقيقية ولنرجع الى شرح ما في الكتاب قوله لنا البديهة
تفرق بين قولنا ذاته وبين قولنا ذاته عالم وقادر و هذا دليل
على انه تبارك وتعالى عالم بعلم مغاير لذاته قادر بقدرة مغايرة
لذاته تقريره انه لو لم يكن العلم والقدرة مغايرين للذات
لما كان فرق بين قولنا ذاته وبين قولنا ذاته عالم وقادر و
اللازم باطل لان البديهة تفرق بينهما وايضا العلم اما اضافة

مخصوصة

مخصوصة بين العالم والمعلوم وهي التي سماها الجبائيان ابو علي و
ابنه ابو هاشم عالمية او صفة تقتضي تلك الاضافة المخصوصة وهو
مذهب اكثر اصحابنا الاشاعرة او صور المعلومات القائمة بانفسها
وهي المثل الافلاطونية او صور المعلومات القائمة بذاته تبارك وتعالى
كما هو مذهب الشيخ ابو علي بن سينا ومن تابعه وايا ما كان فهو غير
ذاته تبارك وتعالى واما فساد القول باتحاد العاقل بالمعقول
فقد سبق ذكره عند بيان ابطال الاتحاد القائلون بان الله تبارك
وتعالى لا يكون عالما بعلم مغاير لذاته ولا يكون قادرا بقدرة مغايرة
لذاته احتجوا بوجوه الاول لو قامت بذاته صفة لكانت ذاته مقتضيا
لها لانها لو قامت بذاته صفة لكانت الصفة مفتقرة الى ذاته ضرورة
افتقار الصفة الى موصوفها فيكون الصفة ممكنة لذاتها لان المفتقر
الى الغير ممكن لذاته واجبة بعلة وليست تلك العلة الا الذات الموصوف
بها فيكون ذاته مقتضيا لها فيكون قابلا وفاعلا معا وهو ح قلنا
قد سبق جوابه في مباحث العلة والمعلول من ان الواحد يجوز ان
يكون قابلا وفاعلا وقد علمت ان الله تبارك و تعالى هو الوجود الخاص
الذي يلزمه الوجود المطلق ففيه جهتان فيجوز ان يكون قابلا باحدى
الجهتين و فاعلا بالجهة الاخرى الثاني لو قامت بذاته صفة فلا يخ
اما ان يكون قديمة او حادثة فان كانت قديمة لزم كثرة القدماء و
القول بكثرة القدماء كفر بالاجماع الا ترى انه تبارك وتعالى كفر
النصارى بتثليثهم قال الله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث
ثلثة وتثليثهم هو اثباتهم الاقانيم الثلثة اقنوم الاب وهو الوجود واقنوم
الابن وهو الكلمة اي العلم واقنوم روح القدس وهو الحيوة والذات
واحدة متصفة بهذه الصفات الثلث واذا كان المثبت للقدماء
الثلثة كافرا فما ظنك بمن اثبت ثمانية قدماء كما هو مذهب اكثر المتكلمين

اربعة

بعلة

او تسعة كما هو مذهب الحنفية القائلين بان التكوين صفة زائدة على
القدرة ولزم التركيب في ذاته تبارك و تعالى لانه يشارك الصفة في قدمه
و يتميز عن الصفة بخصوصيته فيلزم التركيب مما به المشاركة و من الخصوصية
و هو مح وان كانت الصفة حادثة لزم قيام الحوادث بذاته تبارك
و تعالى و هو مح واجيب عنه بانا نختار ان الصفة القائمة بذاته تبارك و
تعالى قديمة قوله لزم كثرة القدماء قلنا مسلم قوله والقول بها كفر
بالاجماع ممنوع لان القول بالذوات القديمة كفر دون القول بالصفات
القديمة فان قيل القول بالصفات القديمة ايضا كفر فان الله تبارك
و تعالى كفر النصارى باثباتهم الاقانيم الثلثة التي هي الوجود والعلم و
الحيوة و هي صفات قديمة اجيب بان النصارى وان اجتنبوا سموا ما
اثبتوه من الاقانيم الثلثة بالصفات لكنهم قالوا بكونها ذوات بالحقيقة
لانهم قالوا بانتقال الكلمة اي العلم الى بدن عيسى ع و المستقل بالانتقال
هو الذات فثبت انهم قائلون بالذوات القديمة و لهذا كفرهم الله تبارك
و تعالى و اما قولهم لزم التركيب في ذاته فممنوع قولهم لان ذاته يشارك
الصفة في قدمه مسلم و كذا قولهم يتميز عنها بخصوصيته و لكن لا يلزم من
التشارك في القدم و التميز بالخصوصية التركيب في نفس الذات فان
القدم عدمي لانه عبارة عن عدم المسبوقية بالعدم او بالغير فلا يلزم
التركيب في الذات من الاشتراك في القدم الذي هو عدمي الثالث
ان كلا من عالمية الله تبارك و تعالى و قادريته واجبة والواجب
بوجوبه مستغن عن العلة فلا يعلل العالمية بالعلم و لا القادرية با
لقدرة واجيب بان العالمية انما لا يعلل اذا كانت واجبة بذاتها و
اما اذا كانت واجبة بالغير فتعلل و العالمية واجبة بالعلم الذي هو
واجب لاقتضاء الذات له و لا يكون العالمية واجبة بذاتها ليمتنع
التعليل و كذا القادرية واجبة بالقدرة الواجبة لاقتضاء الذات

قلنا م

اقنوم م

القادرية م

لها ولا يكون العالمية واجبة لذاتها ليمتنع التعليل السابع لو زاد علمه
تبارك و تعالى و قدرته لاحتاج في ان يعلم و يقدر الى الغير واللازم بط
لانه مح ان يكون في انه عالم و قادر محتاجا الى الغير بيان الملازمة
انه لو زاد علمه و قدرته لاحتاج الى ان يعلم و يقدر الى العلم و القدرة
والعلم والقدرة غير الذات فيكون محتاجا الى الغير واجيب بان ذاته
تبارك و تعالى اقتضى صفتين هما العلم و القدرة موجبتين للتعلقات
العلمية والايجادية بهما يكون الذات عالما و قادرا فان اردتم بالاحتياج
الى الغير هذا المعنى فلا نم استحالته وان اردتم بالاحتياج غير هذا المعنى
فبينوه اولا حتى يتصور فنتكلم عليه اعلم ان للمحققين طريقة حسنة في
اثبات علم الباري تبارك و تعالى بما هو ان العالم كما لا يفتقر في ادراك
ذاته الى صورة غير صورة ذاته التي بها هو هو لا يفتقر ايضا في ادراك ما
يصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر التي بها هو
هو واعتبر في عقلك انك تعقل شيئا بصورة تتصورها فهي صادرة عنك لا
بانفرادك مطلقا بل بمشاركة ما من غيرك و مع ذلك فانك لا تعقل تلك الصورة
بغيرها بل كما تعقل ذلك الشيء بتلك الصورة كذلك تعقل تلك الصورة
بنفسها من غير ان يتضاعف الصور فيك بل ربما يتضاعف اعتباراتك
المتعلقة بذاتك و بتلك الصورة فقط واذا كان حالك مع ما يصدر عنك
لذاته من غير مداخلة بمشاركة غيرك هذه الحال فما ظنك بحال العاقل
مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه و لا تظنن ان كونك محلا
لتلك الصورة شرط في تعقلك بتلك الصورة بل حصولها لك شرط في تعقلك تلك
الصورة و كونك محلا لتلك الصورة هو شرط لحصول تلك الصورة لك الذي
هو شرط لتعقلك بها فان حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير حلولها فيك
حصل التعقل من غير حلول فيك و معلوم ان حصول الشيء لفاعله
في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله فاذن الآثار

هو م

ولا تظنن م

الصادرة من الفاعل لذاته حاصلة من غير ان تحل فيه فالفاعل عالم
بها من غير حلولها فيه واذا تحقق هذا فاعلم ان الحق تبارك وتعالى عالم
بذاته من غير تغاير بين ذاته وبين علمه بذاته بالذات بل التغاير بالاعتبار
فالعلم بذاته عين ذاته فالعالم والعلم والمعلوم واحد بالذات والتغاير
بالاعتبار وعلمه بذاته سبب لعلمه بالصادر الاول فكما ان الشيئين اى
ذاته وعلمه بذاته واحد بالذات ولا تغاير الا بالاعتبار كذلك الاثران
الصادر الاول وعلمه تبارك وتعالى بشئ واحد بالذات من غير تغاير يقتضي
كون احدهما مباينا للاول والثاني متقررا فيه فكما ان التغاير في الشيئين
اعتباري كذلك في الاثرين فاذن وجود الصادر الاول هو نفس علمه
تبارك وتعالى به من غير افتقار الى صورة مستانفة تحل ذات الاول
تبارك وتعالى عن ذلك علوا كبيرا ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما
ليس بمعلولات لها بحصول صور فيها وذلك لان ما ليس بمعلول لها حصوله
لها انما هو بحلوله فيها وحلول صورته التي بها هو هو فيها ممتنع لان
ما ليس بمعلول لها اما جوهر او عرض وكل منهما يمتنع حلوله فيها لامتناع
حلول الجوهر في المحل وامتناع انتقال العرض فتعين ان يكون حصوله
لها بحلول صورته فيها ولما كانت الجواهر العقلية تعقل الاول الواجب
تبارك وتعالى ولا موجود الا وهو اثر للاول تبارك وتعالى كانت جميع
صور الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها والاول
تبارك وتعالى عالم بتلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان
تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود على ما هو عليه بجملته وتفاصيله ووجود
اعيان الموجودات علمه تبارك وتعالى كذلك وجود ما هو عليه بجملته
وتفاصيله وصور الاعيان الحالة في الجواهر العقلية علمه تبارك وتعالى
وكذلك وجود ما الحالة في النفوس المجردة السماوية وكذلك وجود الصور
الجزئية الشخصية المرتسمة في النفوس المنطبعة الفلكية بل يكون الوجود باسره

العيني

العيني والذهني الجسماني وغيره علمه تبارك وتعالى قال الله تبارك
وتعالى ان الله قد احاط بكل شيء علما وقال الله تبارك وتعالى وما
يسقط من ورقة الا يعلمها ولا حبة آخر الآية يعلم ما بين ايديهم وما خلفهم
يعلم خائنة الاعين وما تخفي الصدور يعلم السر واخفى فقد تبين ان
علمه تبارك وتعالى قد احاط بجميع الاشياء الكلية والجزئية قال
الثالث اقول المبحث الثالث في الحيوة اتفق جمهور العلماء على انه
تبارك وتعالى حي لكنهم اختلفوا في معنى كونه حيا فذهب الحكماء وابو
الحسين البصري الى ان حيوته عبارة عن صحة اتصافه بالعلم والقدرة
فليس هناك الا الذات المستلزمة لانتفاء الامتناع وذهب الباقون
اي الجمهور منا ومن المعتزلة الى انها عبارة عن صفة تقتضي هذه الصحة
ويدل على هذه الصفة انها لو لم يكن صفة تقتضي هذه الصحة لكان اختصاصه
تبارك وتعالى بهذه الصحة ترجيحا بلا مرجح وينتقض هذا الدليل با
ختصاصه بهذه الصفة تقريره انه لو كان الدليل صحيحا لكان اختصاص
ذاته بهذه الصفة لاجل صفة اخرى والا يلزم الترجيح بلا مرجح ويلزم
التسلسل ويندفع هذا الدليل بان ذاته المخصوصة كاف في هذا التخصص
والاقتضاء قال الرابع اقول المبحث الرابع في الارادة توافق
الجمهور على انه تبارك وتعالى مريد وتنازعوا في معنى الارادة فقال الحكماء
ارادته تبارك وتعالى هي علمه بجميع الموجودات من الازل الى الابد
وبانه كيف ينبغي ان يكون نظام الوجود حتى يكون على الوجه الاكمل
وبكيفية صدوره عنه تبارك وتعالى حتى يكون الموجود على وفق المعلوم
على احسن النظام من غير قصد وطلب شوق ويسمون هذا العلم عناية و
فسر ابو الحسين البصري الارادة بعلمه تبارك وتعالى بما في الفعل من المصلحة
الداعية الى الايجاد والنجار فسر الارادة بكونه تبارك وتعالى غير مغلوب
ولا مكره والكعبي فسر الارادة بعلمه تبارك وتعالى في افعال نفسه بها وفسر

وأمره كافعال غيره له

الارادة بامره تبارك وتعالى لا انه فعل غيره والحاصل ان الكعبي فسر الارادة
بالنسبة الى افعاله تبارك وتعالى ~~بالنسبة الى افعاله~~ بعلمه بها و
بالنسبة الى افعال غيره بامره بها قال اصحابنا وابو علي الجبائي و
ابنه ابو هاشم والقاضي عبد الجبار ان الارادة صفة زائدة مغايرة
للعلم والقدرة مرجحة لبعض مقدوراته على بعض لانه [illegible] ان
تخصيص بعض المقدورات بالتحصيل وبعضها بالتقدم والتأخير و
تخصيصها باوقات معينة مع جواز حصولها قبلها وبعدها يستدعي
مخصصا وليس ذلك المخصص نفس العلم لان العلم تابع للمعلوم فلا يكون
متبوعا له لامتناع الدور وليس هو ايضا القدرة لان القدرة نسبتها
الى جميع المقدورات والى جميع الاوقات على السواء فلا يخصص مقدورا
دون الآخر ولا وقتا معينا من بين الاوقات فلا بد من صفة غير العلم
والقدرة لاجلها اختص بعض المقدورات بالحدوث دون البعض في
بوقت معين دون غيره وتلك الصفة هي الارادة وايضا من شأن
القدرة هو التأثير والايجاد الذي نسبته الى كل الاوقات على السواء
وشأن الارادة الترجيح والموجد من حيث هو موجد غير المرجح من حيث
هو مرجح لان الايجاد غير الترجيح لان الايجاد موقوف على الترجيح و
والموقوف على الشيء غير ذلك الشيء لا يقال امكان وجود كل حادث
مخصوص بوقت معين ممتنع حصوله قبل ذلك الوقت وبعده فلذلك
اختص حدوثه بذلك الوقت او وجود كل حادث مشروط باتصال فلكي
بان خلق الله تبارك وتعالى الافلاك وخلق فيها طباعا محركة لها
لذواتها ثم بسببها تتولد هذه الحوادث في عالمنا واذا كانت الحوادث
العنصرية مرتبطة بالاتصالات الفلكية ثم للاتصالات الفلكية مناهج
معينة يمتنع فيها تقدم المتأخر وتأخر المتقدم كانت الحوادث العنصرية
كذلك ح لا حاجة بها الى المخصص او علمه بحدوثه في ذلك الوقت مرجح فانه

الى الجميع على وتيرة واحدة فلا تخصيص ح

متأخرها

مربوطة ح

تبارك وتعالى عالم بجميع الاشياء فيعلم انها يقع وانها لا يقع وجود ما علم
الله تبارك وتعالى عدمه ح وبالعكس فلا جرم علمه بحدوثه في ذلك الوقت
مرجح فان خلاف المعلوم ح او علمه تبارك وتعالى بما في حدوثه في
ذلك الوقت من المصلحة مرجح فان خلاف الاصلح ح فانه تبارك و
تعالى عالم بجميع المعلومات فيكون عالما بما فيهما من المصلحة والمفسدة و
العلم باشتمال الفعل على المصلحة مستقل بكونه داعيا الى الايجاد فانا متى
علمنا في الفعل مصلحة خالية عن المفاسد دعانا ذلك العلم الى العمل لانا
نقول لا يجوز ان يكون المخصص امكان وجود كل حادث مخصوصا بوقت
معين والا لكان قبل ذلك الوقت ممتنع الوجود فصار ممكن الوجود
وهو ح لان الممتنع لا يصير ممكنا ولا يجوز ان يكون المخصص الاتصالات
والحركات والاوضاع فانه ح يكون الكلام في تلك الاتصالات والحركات
والاوضاع كالكلام في تلك الحوادث فانه لا بد لحدوث تلك الاتصالات
والحركات والاوضاع من مخصص فان الافلاك لبساطتها كما امكن ان
يتحرك على هذا الوجه وهو ان يكون المحدد يتحرك من المشرق الى المغرب
وفلك الثوابت بالعكس امكن ان يتحرك بخلافه بان يكون المحدد
يتحرك من المغرب الى المشرق وفلك الثوابت من المشرق الى المغرب
وكما امكن ان يتحرك بحيث يكون المنطقة دائرة اخرى غير ما هو وكما امكن
ان يكون الكواكب في الجانب الذي هو فيه امكن ان يكون في جانب
غير ما هو فيه واذا كان كذلك فينتقل الكلام الى الاتصالات الفلكية والحركات
والاوضاع ولا يتسلسل فلا بد وان يستند الى الله سبحانه تبارك و
تعالى ح العلم بان الشيء سيوجد انما يتعلق به اذا كان الشيء بحيث سيوجد
لان العلم بان الشيء سيوجد تابع لكونه بحيث سيوجد فالحيثية سابقة
على العلم فلا يكون كونه بحيث سيوجد من اجل العلم والا يلزم الدور و
لا يجوز ان يكون علمه بما في الفعل من المصلحة مرجحا له وانما يجوز ذلك

على هذا الوجه امكن ان يتحرك بحيث يكون المنطقة هو

مسئلة علم

لو كان الاصلح واجبة على الله تعالى وهي ممنوعة فان رعاية الاصلح
غير واجبة على الله سبحانه وتعالى كما سنذكره واحتج
المخالف بان الارادة ان تعلقت لغرض لكان الباري تبارك و
تعالى ناقصا لذاته مستكملا بغيره وذلك على الله تعالى محال بيان الملازمة
ان الارادة ان تعلقت لغرض كان ذلك الغرض غيره فيكون مستكملا
بذلك الغرض الذي هو غيره والمستكمل بالغير ناقص بالذات وان تعلقت
الارادة لا للغرض كان ذلك عبثا والعبث على الله تبارك وتعالى محال
واجيب بان تعلق الارادة بالمراد لذاتها فان الله تبارك وتعالى
منزهة عن الاغراض بل هي واجبة التعلق بايجاد ذلك الشي في ذلك
الوقت لذاتها لا لغيرها **قال** فرع **اقول** هذا فرع على انه تبارك
وتعالى مريد بارادة مغايرة للعلم والقدرة فنقول ارادة الله تبارك
وتعالى غير محدثة قالت المعتزلة ارادة الله تبارك وتعالى قائمة بذاتها
حادثة لا في محل وقالت الكرامية ارادة الله صفة حادثة يخلقها الله تعالى
في ذاته لنا وجهان الاول انه تبارك وتعالى اوجد كل محدث موقوف
على تعلق الارادة به لما مر فلو كانت ارادة الله تبارك وتعالى محدثة
احتاجت الى ارادة اخرى ولزم التسلسل فان قيل لقائل ان يقول عليه انكم
اثبتم الارادة لترجيح احد وقتي الايجاد على سائر اوقاته وجوزتم ان للقادر
ان يرجح احد مقدوريه على الآخر من غير مرجح فلم لا يجوز ان يصدر عن
القادر ارادة بلا مرجح ثم يصير تلك الارادة مرجحة لما عداها فلا يلزم التسلسل
ولا شك انه من جوز للقادر ان يرجح احد مقدوريه على الآخر من غير
مرجح يلزمه ذلك واما من لم يجوزه فلا يلزمه الثاني ان ارادة الله
تبارك وتعالى لو كانت حادثة فاما ان يكون قائمة بذاتها او قائمة
بذات الله تبارك وتعالى وكلاهما باطل اما الاول فلان الارادة الحادثة
صفة وقيام الصفة بنفسها غير معقول ومع ذلك كان اختصاصه انه تبارك

وتعالى بها تخصيصا بلا مخصص فحوله لان نسبتها الى جميع الذوات على
السواء فلئن قلنا لا فان ذات الله تبارك وتعالى فاعل للارادة واختصاص
الفاعل بالاثر اولى من اختصاص غيره به واما الثاني فلانه تبارك
وتعالى لا يجوز ان يكون محلا للحوادث لما سبق **قال** الفصل الثاني **اقول** الفصل الثاني
في سائر الصفات وفيه مباحث الاول في السمع والبصر الثاني في الكلام
الثالث في البقاء الرابع في صفات اخر الخامس في التكوين السادس في
انه تبارك وتعالى يصح ان يرى المبحث الاول في السمع والبصر اتفق
المسلمون على انه سميع بصير لكنهم اختلفوا في معناه فقال حكماء الاسلام
والكعبي وابو الحسين البصري السمع والبصر عبارة عن علمه بالمسموعات والمبصرات
وقال الجمهور من اصحابنا ومن المعتزلة والكرامية انهما صفتان زائدتان
على العلم بالمسموعات والمبصرات لانه قد دلت الحجج السمعية على انه تبارك
وتعالى سميع بصير ولفظ السمع والبصر ليس بحقيقة في العلم بالمسموعات و
المبصرات وصرف اللفظ عن الحقيقة الى المجاز لا يجوز الا عند المعارض
وليس في العقل ما يصرف الحجج السمعية عن ظواهرها فيجب الاقرار بها بالمقتضى
السالم عن المعارض واذا كان سميعا بصيرا يكون عالما بالمسموعات والمبصرات
حال حدوثهما اعلم ان العقل دل على استحالة ادراكه تبارك وتعالى بآلات
جسمانية فيكون السمع والبصر في حقه تبارك وتعالى لا يكون بآلات جسمانية
فيكون راجعا الى العلم بالمسموعات والمبصرات لكن لا يكون بآلات جسمانية
كما هو مذهب الاصحاب وهو المعني بكونه سميعا بصيرا واستدل على ان
السمع والبصر صفتان زائدتان على الذات مغايرتان للعلم بدليل ضعيف
تقرير الدليل انه تبارك وتعالى حي والحي يصح اتصافه بالسمع والبصر
وكل من يصح اتصافه بصفة لو لم يتصف بها اتصف بضدها وضدها نقص
فان لم يتصف الباري تبارك وتعالى بهما كان ناقصا والنقص على الله
تبارك وتعالى محال **قال** المصنف وهذا الاستدلال اقناعي لانه متوقف على

كما هو مذهب الحكماء او الى صفة اخرى غير العلم بالمسموعات والمبصرات

ان كل حي يصح اتصافه بالسمع والبصر وان عدم الاتصاف بهما نقص والجواب
ان يمنع المقدمتين اما الاولى فلان حيوة الله تبارك و تعالى مخالفة
لحيوتنا والمخالفات لا يجب اشتراكهما في جميع الاحكام فلا يلزم من
كون حيوتنا مصححة للسمع والبصر كون حيوة تبارك و تعالى كذلك و
لئن سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يقال حيوته وان كانت مصححة للسمع
والبصر لكن لم لا يجوز ان يكون حصولهما موقوفا على شرط ممتنع التحقق
في ذات الله سبحانه تبارك وتعالى واما الثانية فلانا ان عدم اتصاف
الحي بهما نقص قوله لو لم يتصف بهما اتصف بضدهما ممنوع فانه يجوز خلو
القابل للشيء عنه وعن ضده احتج المخالف بوجهين الاول ان سمعه
وبصره ان كانا قديمين لزم قدم المسموع والمبصر واللازم باطل عندكم
لان عندكم ما سوى الله تبارك وتعالى حادث بيان الملازمة ان
السمع والبصر لا يتحققان بدون المسموع والمبصر وان كانا حادثين
كان ذاته تبارك وتعالى محلا للحوادث لان السمع والبصر قائمان بذاته
لان ذاته تبارك وتعالى متصف بهما واللازم مح لما عرفت ان ذاته
تبارك و تعالى يمتنع ان يكون محلا للحوادث واجيب عن هذا الوجه
بان السمع والبصر صفتان قديمتان تعلقان للمتصف بهما لادراك المسموعات
والمبصرات وادراك المسموعات والمبصرات عبارة عن تعلق السمع والبصر
بالمسموع والمبصر عند وجودهما فلا يلزم قدم المسموع والمبصر من قدم
السمع والبصر الثاني السمع والبصر تاثر الحاسة عن المسموع والمبصر او
ادراك المسموع والمبصر مشروط بتاثر الحاسة عنهما فكل منهما على الله تبارك
وتعالى مح فلا يكون سميعا بصيرا واجيب بمنع الصغرى فانا لا نم ان السمع
والبصر تاثر الحاسة عن المسموع والمبصر او ادراك مشروط بهما بل السمع
والبصر ادراك المسموع والمبصر عند وجودهما اقول الثاني اقول تعالى
المبحث الثاني في الكلام تواتر اجماع الانبياء على اتفاقهم على انه تبارك

حادثان هم

متكلم وثبوت نبوتهم غير متوقف على كلامه تبارك وتعالى لان الانبياء
اذا ادعوا النبوة واظهروا المعجزة على وفق دعواهم ثبت صدقهم من
غير ان يتوقف العلم بصدقهم على كلامه تبارك وتعالى فيجب الاقرار
بكلامه تبارك وتعالى واتفق المسلمون على اطلاق لفظ المتكلم على
الله سبحانه وتعالى ثم اختلفوا في معناه واتفق اصحابنا على ان كلامه
تعالى ليس بحرف ولا صوت يقومان بذاته تبارك وتعالى لان الاصوات
والحروف محدثة ويمتنع ان يكون محلا للحوادث خلافا للحنابلة و
الكرامية فانهم قالوا كلام الله تبارك وتعالى اصوات وحروف قائمة
بذاته تبارك وتعالى ثم لا حرف ولا صوت يقومان بغيره تبارك وتعالى
خلافا للمعتزلة فانهم قالوا معنى كونه متكلما كونه تعالى موجد الحروف
واصوات دالة على معان مخصوصة في اجسام مخصوصة بل كلام الله تعالى
هو المعنى القائم بالنفس المعبر عنه بالعبارات المختلفة المتغيرة المغاير
للعلم والارادة فانه تعالى امر ابا لهب بالايمان مع علمه بانه لا يؤمن
وامتناع ارادته ثم لما يخالف علمه لانه لو اراد ايمان ابي لهب لوجب
وقوعه واذا وجب وقوعه يمتنع ان يكون عالما بانه لا يؤمن فاذا
كان عالما بانه لا يؤمن امتنع وقوعه واذا امتنع وقوعه امتنع ارادته
والمتكلمون من الفريقين طولوا الكلام فيه قال المصنف الاطناب في
ذلك قليل الجدوى فان كنه ذاته وصفاته محجوب عن نظر العقل قال
فرع اقول هذا فرع على انه تبارك وتعالى متكلم خبر الله تبارك وتعالى
صدق لان الكذب نقص في حق الكاذب والنقص على الله تبارك وتعالى
مح فلا يكون خبر الله تعالى كذبا فيكون صدقا ضرورة امتناع الخلو عن
الصدق والكذب قيل الحكم بان الكذب نقص ان كان عقليا كان
قولا بحسن الاشياء وقبحها عقلا وان كان سمعيا لزم الدور واجيب بان
الحسن والقبح بهذا المعنى عقلي لا ينازع فيه احد والاولى ان يثبت ذلك بالاجماع
فيه تامل

المبتدعة الحنابلة السنية

جميع العقلاء وان كانوا مختلفين في تعليله **قال** الثالث **اقول**
المبحث الثالث في البقاء ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري الى انه تبارك
وتعالى باق ببقاء قائم بذاته تعالى وتبعه القاضي ابو بكر الباقلاني و
امام الحرمين والامام فخر الدين البقاء واحتجوا بان البقاء
لو كان موجودا لكان باقيا بالضرورة فان كان باقيا ببقاء آخر
لزم التسلسل وان كان باقيا ببقاء الذات لزم الدور وان كان
البقاء باقيا بنفسه والذات باقية بالبقاء مفتقرة اليه انقلب الذات
صفة والصفة ذاتا وهو محال وبان كونه تبارك وتعالى باقيا لو كان
ببقاء قائم به تبارك وتعالى لكان واجب الوجود لذاته واجبا لغيره
بيان الملازمة انه تعالى لو كان باقيا ببقاء قائم بذاته و
لا شك ان البقاء غيره فيلزم افتقار واجب الوجود الى غيره فيكون
واجبا بغيره احتج الشيخ بان الشيء حال حدوثه لم يكن باقيا ثم صار
باقيا والتبدل والتغير ليس في ذات الحادث فان ذات الحادث ليس مما
لم يكن ذاتا ثم صار ذاتا ولا في عدم البقاء اذ عدم البقاء يستحيل ان
يصير باقيا فتعين ان يكون التبدل والتغير في صفة زائدة وهو
المط ونوقض هذا الدليل بالحدوث بانه لو كان صحيحا يلزم ان
يكون الحدوث صفة زائدة لكن قد عرفت ان الحدوث ليس وصفا
ثبوتيا زائدا ثم قال المص اعلم ان المعقول من بقاء الباري تعالى
امتناع عدمه والمعقول من بقاء الحوادث مقارنة وجودها لاكثر من
زمان واحد بعد الزمان الاول وذلك لا يعقل فيما ليس بزماني و
قد عرفت ان امتناع العدم ومقارنة الزمان من الامور الاعتبارية
التي لا وجود لها في الخارج **قال** الرابع **اقول** المبحث الرابع
في صفات اخر اثبتها الشيخ ابو الحسن الاشعري والظاهريون من
المتكلمين زعموا انه لا صفة لله تبارك وتعالى وراء السبعة العلم و

الحيوة والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام او الثمانية وهي
هذه السبعة مع البقاء والشيخ اثبت صفات اخر اثبت الاستواء
صفة اخرى واليد صفة وراء القدرة والوجه صفة وراء الوجود
والعين صفة اخرى للظواهر الواردة بذكرها كقوله تع الرحمن على
العرش استوى وقوله تع يد الله فوق ايديهم وقوله تعالى ويبقى
وجه ربك وقوله تعالى ولتصنع على عيني واحتج من حصر الصفات
في السبعة او الثمانية بانا مكلفون بكمال المعرفة وهو انما يحصل بمعرفة
جميع الصفات وهي لا تتيسر الا بطريق ولا طريق الا الاستدلال بالافعال
والتنزيه عن النقايص وهذان الطريقان لا يدلان الا على هذه الصفات
~~ولكن لانم ان لا طريق~~ رد هذا الاحتجاج بانا لانم ان الاستدلال بالا
لافعال مع تنزيهه تعالى عن النقائص لا يدلان الا على هذه الصفات
وان سلم انهما لا يدلان الا على هذه الصفات ولكن لانم ان لا طريق
لنا في معرفة الصفات الا الاستدلال بالافعال مع التنزيه عن النقائص بل السمع
طريق آخر في اثباتها وانما اثبتها الشيخ لورود النصوص بها وكونها
غير مرادفة لسائر الصفات والباقون اولوا الصفات الواردة الظواهر
بذكرها وقالوا المراد بالاستواء الاستيلاء وباليد القدرة وبالوجه
الوجود وبالعين البصر والاولى اتباع السلف في الايمان بها بعد
نفيها يقتضي التشبيه والتجسيم والرد الى الله تعالى **قال** الخامس
اقول المبحث الخامس في التكوين قال بعض الحنفية التكوين صفة
قديمة مغايرة للقدرة والمكون حادث قال الامام القول بان التكوين
قديم او محدث يستدعي تصور ماهيته فان كان المراد به نفس
مؤثرية القدرة في المقدور فهي صفة نسبية لا توجد الا مع المنتسبين
فيلزم من حدوث المكون حدوث التكوين وان كان المراد به
صفة مؤثرة في وجود الاثر فهي عين القدرة وان اريد به امر ثالث

فبينوه قالوا متعلق القدرة قد لا يوجد اصلا بخلاف متعلق التكوين و
القدرة موثرة في امكان الشيء والتكوين موثر في وجوده اجاب
المصنف بان الامكان للذات ولا تاثير للقدرة في كون المقدور ممكنا في
نفسه لان ما بالذات لا يكون بالغير فلم يبق الا ان يكون تاثير القدرة
في وجود المقدور ثابتة على سبيل الصحة لا على سبيل الوجوب فلو اثبتنا
صفة اخرى لله تبارك وتعالى موثرة في وجود المقدور لكان تاثيرها
في المقدور ان كان على سبيل الصحة كان عين القدرة فيلزم اجتماع
المثلين ويلزم اجتماع صفتين مستقلتين بالتاثير على المقدور
الواحد وهو محال وان كان على سبيل الوجوب استحال ان لا يوجد
ذلك المقدور من الله تبارك وتعالى فيكون الله تعالى موجبا بالذات
لا فاعلا بالاختيار وهو باطل فالقدرة تنافي هذه الصحة فان الموجب
بالذات لا يكون قادرا مختارا واعلم ان الحنفية انما اخذوا التكوين
من قوله تعالى انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون
فجعل قوله كن مقدما على الكون وهو المسمى بالامر والكلمة والتكوين
والاختراع والايجاد والخلق الفاظ يشترك في معنى ويتباين
بمعان والمشترك فيه كون الشيء موجدا من العدم ما لم يكن موجودا
وهي اخص تعلقا من القدرة لان القدرة متساوية النسبة الى جميع
المقدورات وهي خاصة بما يدخل منها في الوجود وليست صفة نسبية
تعقل مع المنتسبين بل هي صفة تقتضي بعد حصول الاثر تلك النسبة واما
ادعاء انهم قالوا القدرة موثرة في امكان الشيء فليس بصحيح انما
الصحيح ان القدرة متعلقة بصحة وجود المقدور والتكوين متعلق
بوجود المقدور وهو اثر فنه ونسبته الى الفعل الحادث كنسبة
الارادة الى المراد والقدرة والعلم لا يقتضيا كون المقدور والمعلوم
موجودين بهما والتكوين يقتضيه واتفقوا ازلية التكوين لقولهم

بالاتفاق

بامتناع

بامتناع قيام الحوادث بذاته تبارك وتعالى قوله ان كانت تلك الصفة
موثرة على سبيل الوجوب كان الله تبارك وتعالى موجبا ليس بشيء لان
ذلك الوجوب لاحق لا سابق يعني اذا اراد الله تبارك وتعالى
خلق شيء من مقدوراته كان حصول ذلك الشيء واجبا لا بمعنى انه
كان واجبا ان يخلقه قوله ان كان المراد به صفة موثرة في
وجود الاثر فهو عين القدرة فجوابه ان القدرة لو كانت موثرة
لكان جميع المقدورات اثرا فيكون موجودا ولا يلزم من اثبات
التكوين جمع المثلين لان متعلق القدرة غير متعلق التكوين فهذا
مما يمكن ان يقال من جانبهم والحق ان القدرة والارادة بمجموعهما
اللذان يتعلقان بوجود الاثر ولا حاجة معهما الى اثبات
صفة اخرى قال السادس اقول البحث السادس في انه
تبارك وتعالى يصح ان يرى في الآخرة بمعنى انه ينكشف لعباده المؤمنين
في الآخرة انكشاف البدر المرئي خلافا للمعتزلة من غير ارتسام
صورة المرئي في العين واتصال شعاع خارج من العين الى المرئي وحصول
مواجهة خلافا للمشبهة والكرامية فانهم جوزوا رؤية الله لاعتقادهم
كونه تبارك وتعالى في الجهة والمكان والمراد بالرؤية الحالة
التي يجدها الانسان حين ما يرى الشيء بعد علمه وانا ندرك تفرقة بين
الحالتين وتلك التفرقة لا يجوز عودها الى ارتسام صورة المرئي في العين
واتصال شعاع خارج من العين الى المرئي عند المواجهة فهي حالة اخرى
مغايرة للحالة الحاصلة عند العلم يمكن حصولها مع عدم الارتسام وخروج
الشعاع فيصح الرؤية بهذا المعنى اما الاول فهو صحة الرؤية بالمعنى
المذكور فيدل عليه وجوه الاول ان موسى صلوات الله عليه سأل الرؤية
فلو استحالت الرؤية لكان سؤال موسى جهلا وعبثا وللخصم ان
يقول سؤال موسى عليه السلام عن لسان قومه بدليل قوله تبارك وتعالى

سال م

حكاية عنهم لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتهم الصاعقة و
قوله تع حكاية عن موسى عليه السلم اتهلكنا بما فعل السفهاء منا وقوله
تعالى فقد سالوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة الثانى
انه تبارك وتعالى علق الروية باستقرار الجبل و استقرار الجبل من
حيث هو ممكن فكذا المعلق باستقرار الجبل ايضا ممكن فالروية
ممكنة قيل لا نم انه علق الروية على امر ممكن بل على امر ممتنع لانه
علق الروية على استقرار الجبل حال كونه متحركا لان لفظة ان اذا دخلت
على الماضى صار بمعنى الاستقبال اى لو صار مستقرا فى المستقبل فسوف
ترانى وما صار مستقرا فى الزمان المستقبل و الا لوجب حصول الروية
لوجوب حصول المشروط عند حصول الشرط الذى يتم به علية العلة فان
ما دخل ان عليه هو شرط يتم به علية العلة ولم يتحقق حصول الروية بالاتفاق
فلم يستقر الجبل فيكون متحركا بالضرورة اذ لا واسطة بينهما فاذا الجبل
حال ما علق الله تبارك وتع الروية باستقراره كان متحركا و استقرار
الجبل من حيث هو متحرك مح فالتعليق عليه لا يدل على امكان الروية
لان التعليق على الشرط الممتنع لا يدل على امكان المشروط اجاب
الامام بانا سلمنا ان الجبل فى تلك الحال كان متحركا لكن الجبل بما هو
جبل يصح السكون عليه والمذكور فى الاية ليس الا ذات الجبل و اما
المقتضى لامتناع السكون فهو حصول الحركة فاذا القدر المذكور فى الاية
منشا لصحة الاستقرار وما هو المنشا لامتناع الاستقرار فغير مذكور
فى الاية فوجب القطع بالصحة قيل عليه ان المذكور فى الاية هو وقوع
السكون فى حال النظر الى الجبل الذى عبر عنه بقوله تع فان استقر
مكانه لا صحة السكون التى يلزم ماهية الجبل عند عدم الاشتراط بالحركة
وتلك الحال يستلزم الحركة فلا يمكن معها صحة السكون الثالث
قوله تع وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وجه الاحتجاج

ان النظر

ان النظر اما ان يكون عبارة عن الروية او عن تقليب الحدقة نحو المرئى
طلبا لروايته والاول هو المطلوب والثانى تعذر حمله على ظاهره فيحمل على الروية
التى هى كالمسبب للنظر بالمعنى الثانى واطلاق السبب وارادة المسبب
من احسن وجوه المجاز قيل النظر لا يدل على الروية ولهذا يقال نظرت الى
الهلال فلم اره واذا لم يدل النظر على الروية لم يتعين الروية للارادة بل يحتمل
ان يكون المراد غيرها على ان له تاويلا اخر وهو ان يحمل الى واحد الالاء
على م
وح يكون معناه وجوه يومئذ ناضرة نعمة ربها ناظرة اى منتظرة او يحمل
على حذف المضاف وهو الثواب وح يكون المراد ناضرة الى ثواب ربها
ناظرة وقيل التاويلان باطلان اما الاول فلان الانتظار سبب الغم
والاية مسوقة لبيان النعم واما الثانى فلان النظر الى الثواب لا بد
وان يحمل على روية الثواب لان تقليب الحدقة نحو الثواب من غير الروية
لا يكون من النعم البتة واذا وجب اضمار الروية لا محالة كان اضمار الثواب
اضمارا للزيادة من غير دليل فلا يجوز اجيب بان الاية دالة على ان
الحال التى عبر عنها سبحانه وتعالى بقوله وجوه يومئذ ناضرة سابقة على
حالة الاستقرار لاهل الجنة فى الجنة ولاهل النار فى النار بدليل قوله تع ووجوه
فى م
يومئذ باسرة تظن ان يفعل بها فاقرة داهية تقصم فقار الظهر فانه
اى تظن ان يفعل بها فعل هو فى شدته وفظاعته فاقرة م
فى حال الاستقرار لاهل النار فى النار فقد فعل بها الفاقرة واذا كانت تلك
الحالة سابقة على الاستقرار كان انتظار النعم بعد البشارة بها سرورا
يستتبع نضارة الوجه ومثل ذلك الانتظار لا يكون مستدعيا للغم كما
ان انتظار اكرام الملك وعطائه لا يكون موجبا للغم اذا تيقن وصوله اليه
وانتظار العذاب بعد الانذار بوصوله غم يستتبع بسارة الوجه اى
شدة عبوسه كانتظار عقاب الملك اذا تيقن عقابه ولا يحتاج الى اضمار
الروية فى النظر الى الثواب بمعنى الانتظار لان النظر عبارة اما عن
الروية او عن تقليب الحدقة وتقليب الحدقة نحو الثواب بعد البشارة

انتظارا لوصوله من النعم لما يقنا الرابع قوله تع كلا انهم عن ربهم يومئذ
لمحجوبون وجه الاحتجاج انه تع اخبر عن الكفار على سبيل الوعيد انهم عن
ربهم يومئذ لمحجوبون وذلك يدل على ان المؤمنين يومئذ غير محجوبين عن ربهم
والا لم يكن للاخبار عن الكفار على سبيل الوعيد انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون
فائدة واذا لم يكن المؤمنون يومئذ عن ربهم لمحجوبين فيرونه واما الثاني
فهو ان نرى من غير ارتسام صورة المرئي في العين واتصال شعاع
الى المرئي وحصول مواجهة فلما عرفت انه تعالى مقدس عن الجهة
منزه عن المكان متعال عن المواجهة واستدل على المذهب الحق بدليل
مزيف اما تقرير الدليل فلان الجسم مرئي وذلك لانا نرى الطويل
والعريض والطول المرئي ليس بعرض لانه لو كان عرضا لكان قائما بمحل
وقد ثبت ان الجسم مؤلف من اجزاء لا تتجزى موجودة بالفعل فالطول
اما ان يكون قائما بجزء واحد من الاجزاء التي تألف الجسم منها فيكون
ذلك الجزء اكبر مقدارا مما ليس بطويل فيكون قابلا للقسمة فيكون جسما هف
واما ان يكون قائما باكثر من واحد فيقوم العرض الواحد بمحال كثيرة و
هو محال والعرض كاللون ايضا مرئي فالعرض والجوهر مشتركان في صحة
الرؤية والحكم المشترك لا بد له من علة مشتركة فالمصحح للرؤية مشترك بين
الجوهر والعرض ولا مشترك بينهما الا الحدوث والوجود والحدوث لا يصلح
للعلية لان الحدوث عدمي والعدمي لا يصلح للعلية فتعين الوجود للعلية
فالوجود هو المصحح للرؤية والوجود معنى مشترك بين الواجب والممكن
فالمصحح للرؤية متحقق في الواجب فصح رؤيته واعترض عليه بانا لا نسلم
ان الطول مرئي بل المرئي تأليف الجواهر المفردة بعضها مع بعض والتأ[ليف]
عرض قائم بالاجزاء المتلاقية فيكون المرئي هو العرض لا الجوهر وصحة الرؤية
غير محتاجة الى سبب فان صحة الرؤية عدمية والعدمية لا تحتاج الى
سبب وان سلم ان صحة الرؤية محتاجة الى سبب فلا نم وجوب كون

لانه عبارة عن كون الوجود مسبوقا بالعدم منه

١٧٣

السبب مشتركا وجوديا فان السببين المختلفين قد يشتركان في اثر واحد
بالنوع سلمنا ان السبب يجب ان يكون مشتركا لكن لا نم ان الحدوث
لا يصلح للعلية قولكم لان الحدوث عدمي مسلم قولكم والعدمي لا يصلح
للعلية قلنا ممنوع لان العدمي يصلح ان يكون علة للعدمي وصحة الرؤية
لما كانت عدمية جاز ان يكون لامر عدمي فجاز ان يكون الحدوث و
ان كان عدميا علة لصحة الرؤية التي هي عدمية وان سلم ان المصحح هو الوجود
فلم قلتم انه يلزم من حصوله في حقه تع حصول الصحة فلم لا يجوز ان يمتنع رؤيته
تبارك وتع لفوات شرط او وجود مانع فان الاثر كما يعتبر في تحققه حصول
المقتضي يعتبر ايضا وجود الشرط وانتفاء المانع فلعل ماهية الله تعالى
او ماهية صفة من صفاته مانعة من صحة الرؤية ومما يحقق ان الحيوة
مصححة للجهل والشهوة وحيوة الله تعالى لا تصحح اما لان الاشتراك
ليس الا في اللفظ او ان اشتركا في المعنى لكن ماهية الحق تعالى او ماهية
صفة من صفاته تنافيهما وعلى التقديرين فانه يجوز في هذه المسئلة ذلك
ايضا **قال** احتج **اقول** احتجت المعتزلة بوجوه ستة الاول قوله
تعالى ذلكم الله ربكم لا اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه وهو على كل شيء
وكيل لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار الآية وما بعدها وهو قوله تع
وهو اللطيف الخبير والقاء ما ليس بمدح فيما بين المدحين ركيك يستهجن كما
يقال فلان اجل الناس واكل الخبز وافضل الناس واذا كان نفي ادراك
الابصار اياه مدحا كان ثبوته نقصا والنقص على الله تع محال ولان قوله تع
لا تدركه الابصار يقتضي ان لا يدركه الابصار في شيء من الاوقات لان قولنا
تدركه الابصار يناقض قوله لا تدركه الابصار بدليل استعمال كل من القولين
في تكذيب الآخر وصدق احد النقيضين يستلزم كذب الآخر فصدق
قوله تع لا تدركه الابصار يوجب كذب قولنا تدركه الابصار وكذبه
يستلزم كذب قولنا يدركه بصر واحد وبصران اذ لا قائل بالفرق واجيب

معلولة منه

بالفصل

بان الادراک هو الاحاطة وهي رؤية الشيء من جميع جوانبه لان اصله من
اللحوق والاحاطة انما يتحقق في المرئي الذي يكون له جوانب فمعنى الآية
نفي الرؤية على سبيل الاحاطة ولا يلزم من نفي الرؤية على سبيل الاحاطة نفي
الرؤية مطلقا فان الرؤية على سبيل الاحاطة اخص من الرؤية مطلقا
ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام واجيب ايضا بان معنى الآية لا يدركه
جميع الابصار وذلك لان الابصار جمع معرف باللام مفيد للعموم فلا ينافي
ادراک بعض الابصار ورد الجواب الاول بان قوله الادراک رؤية الشيء
من جميع جوانبه ليس بصحيح فانهم يقولون ادركت النار وادركت الشيء و
لا يريدون به رؤيتهما من جميع جوانبهما بل الجواب الصحيح ان الله تع نفى الادراک
بالابصار الذي من شرطه ارتسام الشبح او خروج الشعاع وهو لا يلزم منه نفي
الحالة التي يحصل بعد حصول احد هذين الشيئين من غير حصول احدهما الثاني
قوله تعالى لموسى لن تراني وجه الاحتجاج به ان كلمة لن لتابيد النفي
بدليل قوله تع قل لن تتبعونا فنفي الرؤية على التابيد في حق موسى عليه
السلم فيلزم نفيها في حق غيره اذ لا قائل بالفرق واجيب بالمنع فانا لا نم
ان كلمة لن لتابيد النفي بل لتاكيد النفي بدليل قوله تع ولن يتمنوه ابدا بما
قدمت ايديهم فانه قيد بقوله ابدا ومع هذا لا يستلزم تابيد النفي لانهم
يتمنونه في الآخرة على ان نفي الرؤية على التابيد لا يقتضي نفي صحة الرؤية الثالث
قوله تع وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا الآية وجه الاحتجاج انه
تعالى نفى الرؤية وقت الكلام بانه تبارک وتع نفى التكلم الا على احد الوجوه
الثلثة الوحي ومن وراء الحجاب وارسال الرسول وكل منها يستلزم عدم
الرؤية اما الوحي فلانه تبارک وتعالى لم يكن مشافهة فلا يكون عند الرؤية
واما من وراء حجاب فظ انه يستلزم عدم الرؤية واما ارسال الرسول
وايجاده يدل على عدم المشافهة المستلزمة لعدم الرؤية واذا ثبت نفي
الرؤية في وقت الكلام فينتفي الرؤية في غير وقت الكلام اذ لا قائل

اوهم

بالفصل

الكلام

بالفصل واجيب عنه بانا لا نم انه نفى الكلام في وقت الرؤية لانه
نفى التكلم الا على احد الوجوه الثلثة قلنا مسلم قولهم كل منها يستلزم
عدم الرؤية ممنوع قولهم اما الوحي فلا يكون مشافهة ممنوع لان الوحي
كلام يسمع بسرعة سواء كان المتكلم به محجوبا عن السامع او لم يكن الرابع
انه تع استعظم طلب رؤيته ورتب الوعيد والذم عليه فقال تع
يسئلك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء الى قوله بظلمهم
وقال الذين لا يرجون لقاءنا اي قال الكفار لولا انزل علينا الملائكة
ليخبرونا ان النبي صلى الله عليه وسلم مرسل او نرى ربنا ليامرنا باتباعه
وتصديقه فاقسم الله تع فقال لقد استكبروا في انفسهم بطلبهم الرؤية و
عتوا بذلك عتوا كبيرا اي طغوا بطلبهم الرؤية طغيانا كبيرا وقال تع واذ قلتم
يا موسى لن نؤمن لك الآية فثبت ان طلب الرؤية يترتب عليها العقاب
والذم فلا يصح الرؤية واجيب بان الاستعظام لاجل طلبهم الرؤية
تعنتا وعنادا لانهم طلبوا الرؤية في الدنيا قبل ان يخلق الله تبارک وتعالى
في ابصارهم ما يقوى به على رؤيته تبارک و تعالى فالاستعظام وترتب
الوعيد والذم عليه لذلك لا على طلب الرؤية في الجملة الخامس انه تبارک و
تعالى ذم الكفار بعدم رجائهم لقاء الله تع في الآخرة حيث قال تعالى
وقال الذين لا يرجون لقاءنا اي في الآخرة فدل على ان قطع الرجاء عن
رؤية الله تع في معرض الذم فعلم صحة رؤيته في الآخرة والا لجاز انقطاع
الرجاء عن رؤيته الخامس ان الابصار في الشاهد اي فيما عندنا من المبصرات
يجب اذا تحقق شروط ثمانية احدها ان يكون الحواس سليمة فان الحواس اذا كانت
غير سليمة لا يجب الرؤية وثانيها كون الشيء جائز الرؤية فان ما يمتنع رؤيته
لا يرى وثالثها المقابلة بين الرائي والمرئي كالجسم المحاذي للرائي او كون
المرئي في حكم المقابل كالاعراض القائمة بالجسم المقابل فانها في حكم محاذيها المقابلة
وكالصورة المحسوسة في المرآة المقابلة للرائي فانها لكونها قائمة بالمرآة المقابلة

فقد سالوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم وقال ع
صح

فى حكم المرآة ورابعها ان لايكون المرئى فى غايه القرب
وخامسها ان لايكون المرئى فى غايه البعد وسادسها
ان لايكون المرئى فى غايه اللطافه وسابعها ان لايكون
المرئى فى غاية الصغر وثامنها ان لايكون بين الرائى و
المرئى حجاب لانا نعلم بالضرورة انا لا نبصر الشى عند عدم
احد هذه الشروط ونبصره اذا حصل هذه الشروط والالاي
وان لم يجب رويه الشى اذا حصل هذه الشروط جاز ان يكون
بحضرتنا جبال واشخاص لانراها والشروط السته الاخيره اى
المقابل وما فى حكمه وعدم غايه القرب وعدم غايه البعد و
عدم غايه اللطافه وعدم غايه الصغر وعدم الحجاب لا يمكن
اعتبارها فى رويه الله تبارك وتعالى لان هذه السته انما
تعتبر فيما من شانه ان يكون فى جهه وحيز والله تبارك و
تعالى منزه عن الجهه والحيز بقى شرطان سلامه الحاسه
وجواز الرويه وسلامه الحاسه حاصله الآن فلو صح رويته وجب
ان نراه تبارك وتعالى لحصول الشرطين واللازم باطل فالملزوم
مثله واجيب بان الغائب عن الحس وهو الله تبارك وتعالى
ليس كالشاهد فلعل رويته تبارك وتعالى يتوقف على
شرط لم يحصل الآن وهو ما يخلقه الله تبارك وتعالى فى
الابصار ان تقوى به على رويته او بانه لم يكن الرويه واجبه
الحصول عند تحقق هذه الشروط فان الرويه بخلق الله تبارك
وتعالى والشروط الثمانيه معدات ولا يجب الرويه عند
وجود معداتها السادس انه تبارك وتعالى لا يقبل المقابله
والانطباع لانهما مستلزمه للجسميه والله تبارك وتعالى
منزه عن الجسميه فثبت ان الله تبارك وتعالى لا يقبل المقابله

والانطباع

والانطباع وكل مرئى مقابل ومنطبع فى الرائى بالضرورة فالله
تبارك وتعالى ليس بمرئى واجيب بمنع الكبرى بانا
لا نسلم ان كل مرئى مقابل ومنطبع فى الرائى ودعوى الضرورة
فى الكبرى باطل لاختلاف العقلاء فى صدقها والعقلاء لا يختلفون
فى صدق الضرورى وبان ما ذكرتم من الكبرى منقوض
بابصار الله تبارك وتعالى ايانا فانه ليس بيننا وبينه تبارك
وتعالى مقابله و لا انطباع قال الباب الثالث
اقول لما فرغ من الباب الثانى شرع فى الباب الثالث
فى افعاله وذكر فيه مسايل الاولى فى افعال العباد الثانيه
فى انه تبارك وتعالى مريد للكاينات الثالثه فى التحسين
والتقبيح الرابعة فى انه تبارك وتعالى لا يجب عليه شى
الخامسه فى ان افعاله لا يعلل بالغرض السادسه فى الغرض
من التكليف المسله الاولى قال الشيخ ابو الحسن الاشعرى
ان افعال العباد كلها واقعة بقدرة الله تبارك وتعالى مخلوقة
له ولا تاثير لقدرة العبد فى مقدوره اصلا بل القدرة والمقدور
واقعان بقدرة الله تبارك وتعالى وقال القاضى ابو بكر ان
ذات الفعل واقع بقدرة الله تبارك وتعالى وكون الفعل
طاعة كالصلوة ومعصية كالزنا صفات للفعل يقع بقدرة العبد
وقال امام الحرمين وابو الحسين البصرى والحكماء ان افعال
العباد واقعة بقدرة خلقها الله تبارك وتعالى فانه تبارك
وتعالى يوجد فى العبد القدرة والارادة ثم تلك القدرة والارادة
توجبان وجود المقدور وقال الاستاذ ابو اسحق الاسفراينى
الموثر فى الفعل مجموع قدرة الله تبارك وتعالى وقدرة العبد وقال
جمهور المعتزله يوجد فعله باختياره لا على نعت الايجاب ومنع قول

العبد

[margin: ن — تمكن منع / سند النقض / بدون عند — في العبد]

المعتزلة بوجوه الاول ان ترك الفعل من العبد ان امتنع حال
الفعل كان العبد مجبرا فلا يكون الفعل باختياره وان لم يمتنع ترك
الفعل من العبد احتاج فعله الى مرجح موجب لامتناع ترجيح
احد طرفي الممكن لا لمرجح ولا يكون ذلك المرجح الموجب من
العبد لانه لو كان من العبد نعود التقسيم فيه ولا يتسلسل بل
ينتهي لا محالة الى مرجح موجب لا يكون من فعله ويلزم الجبر قيل
المعتزلة يقولون معنى الاختيار هو استواء الطرفين بالنسبة الى
القدرة وحدها ووجوب وقوع احدهما بحسب الارادة فمتى
حصل المرجح وهو الارادة وجب الفعل ومتى لم يحصل امتنع وذلك
غير مناف لاستواء الطرفين بالقياس الى القدرة وحدها فح ان
امتنع ترك الفعل من العبد عند الارادة لم يلزم الجبر وعدم الاختيار
وانما يلزم ذلك لو كان امتناع ترك الفعل من العبد بغير الارادة
واما اذا كان ذلك بالارادة فلا اجيب بان هذا الذي ذكرتم عن
المعتزلة قول ابي الحسين البصري ليس قول ساير المعتزلة والكلام في
ابطال قول ساير المعتزلة لا في ابطال قول ابي الحسين الثاني لو كان
العبد موجدا لفعله باختياره كان عالما بتفاصيله اذ لو جاز الايجاد
بالاختيار من غير العلم بطل دليل اثبات عالمية الله تبارك وتعالى
ولان القصد الكلي لا يكفي في حصول الجزئي ولان نسبة الكلي الى جميع
الجزئيات على السواء فليس حصول بعضها اولى من حصول بعض
آخر فيتحقق قصد جزئي والقصد الجزئي مشروط بالعلم الجزئي فثبت انه
لو كان موجدا لفعله باختياره لكان عالما بتفاصيله فيكون العبد
محيطا بالسكنات المتخللة للحركة البطيئة وعرف اخبار السكنات
واللازم بط فان للحركة البطيئة قد فعل السكون في بعض الاحياز
والحركة في بعضها مع انه لا شعور له بالسكون ولا باحيازه قبل الايجاد

فيجب ان صر

المتخللة

الفاعل

لا يستلزم

١٧٤

لا يستلزم علم الموجد بالموجد ولا يلزم نفي عالمية الله سبحانه وتبارك
وتعالى لان مثبتي العالمية لا يستدلون بالايجاد عليها بل باحكام
الفعل واتقانه نعم الايجاد مع القصد مستلزم للعلم لكن يكفي العلم
الاجمالي والحركات الصادرة عنا مع اقتران القصد بها تكون
معلومة لنا على سبيل الاجمال اجيب بان الحركات المتصلة
الحاصلة بالفعل الصادر من الفاعل بالقصد والاختيار لا بد
ان يتحقق بقصد جزئي والقصد الجزئي مشروط بالعلم الجزئي فيلزم
انه لو كان موجدا لفعله باختياره لكان عالما بتفاصيله لكن
لهم ان يمنعوا بطلان اللازم فان العبد عالم بتفاصيل افعاله لكن
لم يبق العلم التفصيلي على ذكره الثالث لو اختار العبد
ناقض مراده مراد الله تبارك وتعالى بان اراد العبد تسكين
جسم واراد الله تبارك وتعالى تحريكه فاما ان يقع مرادهما فيلزم
جمع النقيضين او لم يقع مراد واحد منهما فيلزم رفع النقيضين
او يقع مراد احدهما دون الآخر فيلزم الترجيح بلا مرجح لان قدرته
تبارك وتعالى وان كانت اعم من قدرة العبد لكنهما بالنسبة
الى هذا المقدور متساويان في الاستقلال بالتاثير في ذلك
المقدور الواحد والشيء الواحد وحدة حقيقية لا يقبل التفاوت
فاذن القدرتان بالنسبة الى ايضا وجود هذا المقدور على السوية
انما التفاوت في امور اخر خارجة عن هذا المعنى واذا كان كذلك
امتنع الترجيح قيل يقع مراد الله تبارك وتعالى دون مراد العبد
عند اجتماع القدرتين ولا نسلم ان القدرتين متساويتان في الاستقلال
بالتاثير في ذلك المقدور بل هما متفاوتتان في القوة والضعف
ولذلك يقدر قادر على حركة مسافة في مدة لا يقدر قادر آخر
عليها في تلك المدة ولو كانت القدرتان متساويتين لكانت المقدورات

بلا

متساويه وليت كذلك وايضا الضعيف ربما يقدر بالاستقلال
على فعل يقدر عليه القوي والقوي يقدر على منعه من ذلك
الفعل ومولا يقدر على منع القوي وهذا الدليل ماخوذ من دليل
التمانع في ابطال كون الاله اكثر من واحد وهناك يتمشى لان
الالهيه يفرض متساويه في القدرة بلا تفاوت وههنا لا يتمشى ماك
احتجوا ول احتج المعتزلة على ان افعال العبد باختياره
بالمعقول والمنقول اما الاول اى المعقول فهو ان العبد لو لم
يكن مختارا اى ممكنا من الفعل والترك لقبح تكليفه لانه تكون
افعاله جاريه مجرى افعال الجمادات واللازم بط لان العقلا
اتفقوا على ان التكليف ليس بقبيح واجيب بان ما ذكرتم
مشترك الالزام من وجهين احدهما ان الفعل المامور به عند
استوا داعي الفعل واجب فيكون الفعل اما ممتنعا واما واجبا فلا
يكون مقدورا للعبد فيقبح التكليف به وثانيهما ان الفعل المامور به
ان علم الله تبارك وتعالى وقوعه وجب وقوعه وان علم
الله تبارك وتعالى لا وقوعه امتنع وقوعه فلا يكون مقدورا للعبد
فيقبح التكليف به واما الثاني وهو المنقول فمن وجوه الاول
الايات التي اضافت الافعال الى العباد وعلقتها بمشيتهم
كقوله تبارك وتعالى فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم و
قوله تبارك وتعالى ان يتبعون الا الظن وقوله تبارك وتعالى
ذلك بان الله لم يك مغيرا نعمة انعمها على قوم حتى يغيروا
ما بانفسهم وقوله تبارك وتعالى بل سولت لكم انفسكم امرا
وقوله تبارك وتعالى فطوعت له نفسه قتل اخيه وقوله تبارك
وتعالى من يعمل سوءا يجز به وقوله تبارك وتعالى كل امرئ
بما كسب رهين وقوله تبارك وتعالى فمن شاء فليؤمن

ومن

ومن شاء فليكفر وقوله تعالى اعملوا ما شئتم وقوله تعالى فمن شاء ذكره
وقوله تع لمن شاء منكم ان يتقدم او يتاخر وعورض المنقول بالايات
الدالة على ان جميع الافعال بخلق الله تعالى نحو قوله تع خالق كل شيء
وقوله تع والله خلقكم وما تعملون وقوله تعالى من يشاء الله يضلله
ومن يشاء يجعله على صراط مستقيم الثاني الايات المشتملة على الوعد
والوعيد والمدح والذم عليها نحو قوله تع اليوم يجزى كل نفس بما كسبت
وقوله تع اليوم تجزون بما كنتم تعملون وقوله تع ليجزى كل نفس بما تسعى
وقوله تعالى هل جزاء الاحسان الا الاحسان وقوله تع هل تجزون
الا ما كنتم تعملون وقوله تع من جاء بالحسنة فله عشر امثالها وقوله تع
ومن اعرض عن ذكرى وقوله تع اولئك الذين اشتروا الحيوة الدنيا
بالاخرة وقوله تع ان الذين كفروا بعد ايمانهم وقوله تع كيف تكفرون
بالله وهي اكثر من ان تحصى واجيب بان المقتضي للثواب والعقاب
والمدح والذم السعادة والشقاوة جبلية كتبت للعبد قبل وجوده
شاملة لقوله عليه السلام السعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي
في بطن امه والاعمال الصالحات امارات للسعادة والاعمال السيئات
امارات الشقاوة وترتب الثواب على الاعمال الصالحة والعقاب على
الاعمال السيئة من حيث ان الاعمال معرفات للثواب والعقاب لا
موجبات الثالث الايات الدالة على اعتراف الانبياء بذنوبهم كقوله
تع حكاية آدم عليه السلم ربنا ظلمنا انفسنا وعن يونس اني كنت من
الظالمين وعن موسى رب اني ظلمت نفسي وعورض بقوله تع حكاية
عن موسى ان هي الا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدي من تشاء ونظائره
نحو قوله تع من يشاء الله يضلله ومن يشاء يجعله على صراط مستقيم الرابع
الايات الدالة على ان افعال الله تع لا يتصف بصفات افعال العباد
من الظلم والاختلاف والتفاوت اما الظلم فلقوله تع لا يظلم مثقال ذرة

الله صح

قال الله تعالى واما الذين سعدوا ففي الجنة وقال الله تعالى واما الذين شقوا ففي النار والسعادة والشقاوة صح

الافعال

ان الله صح

وقوله تبارك وتعالى وما ربك بظلام للعبيد وقوله تبارك وتعالى
وما ظلمناهم ولكن ظلموا انفسهم واما الاختلاف فلقوله تبارك وتعالى
ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا واما التفاوت
فلقوله تبارك وتعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت واذا
كان الظلم والاختلاف والتفاوت منفية عن افعال الله تبارك
وتعالى يلزم ان يكون افعال العباد متصفة بالظلم والاختلاف
والتفاوت فلا يكون افعال العباد مخلوقة لله تبارك وتعالى

ليس افعال الله لان افعال العباد صح

واجيب بان ما ذكرتم من الايات لا يدل على ان افعال العباد
غير مخلوقة له تبارك وتعالى اما الايات الدالة على نفي الظلم فلان
كون الفعل ظلما اعتبار عارض له بالنسبة الينا ليس بداخل في
حقيقة الظلم ولا صفة حقيقية لازمة له فيجوز ان يكون الافعال
المنسوبة الى العباد غير متصفة بالظلم بالنسبة اليه تبارك وتعالى
لانه مالك لكل الاشياء بالاستحقاق ويكون متصفة بالنسبة الينا
لقصور ملكنا او قصور استحقاقنا فكون الفعل ظلما بالنسبة الينا لا يمنع
صدور اصل الفعل عن الباري تبارك وتعالى مجردا عن اعتبار
كونه ظلما اذ لا امتناع في ان الفعل الصادر عنه تبارك وتعالى
يعرض له اعتبار كونه ظلما بالنسبة الينا واما نفي الاختلاف و
التفاوت الذي يدل عليه الآيتان فمن القرآن وخلق السموات
اذ الكلام في القرآن وخلق السموات يدل عليه سياق الآيتين
لا نفي الاختلاف والتفاوت عن افعاله تبارك وتعالى مطلقا
فان مخلوقات الله مختلفة متفاوتة في الرتبة وغيرها من الاختلاف

والشرف صح

وكذلك التفاوت **قال** واعلم **اقول** اعلم ان العقلاء
لما وجدوا تفرقة بديهية بين ما نزاوله اي نباشره من الافعال الاختيارية
وبين ما نجده من الحركات الصادرة بدون شعور وارادة

فانهم علموا بالبديهة ان للاختيار مدخلا في الاول دون الثاني
وذادهم اي منعهم وطردهم البرهان الدال على ان الله تبارك
وتعالى خالق كل شيء عن اضافة الفعل الى اختيار العبد
مطلقا فجمعوا بين الامرين وقالوا الافعال واقعة بقدرة الله
تبارك وتعالى وكسب العبد على معنى ان الله اجرى عادته
بان العبد كلما اذا صمم العزم على الطاعة يخلق الله تبارك
وتعالى فعل الطاعة فيه واذا صمم العزم على المعصية
يخلق فعل المعصية فيه وعلى هذا التقدير يكون العبد كالموجد
للفعل وان لم يكن موجدا وهذا القدر كاف في الامر والنهي قال
المصنف وهذا ايضا مشكل فان تصميم العزم ايضا فعل
من الافعال مخلوق لله تبارك وتعالى فلا مدخل للعبد اصلا و
لصعوبة هذا المقام انكر السلف على المناظرين في هذا المقام
لانه بحسب الغالب يؤدي المناظرة فيه الى رفع الامر والنهي
او الشرك بالله تبارك وتعالى وقال اهل التحقيق في هذا المقام
لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين فهذا هو الحق وتحقيقه ان الله

الامرين صح

تبارك وتعالى يوجد القدرة والارادة في العبد ويجعلهما
بحيث لهما مدخل في الفعل لا بان يكون القدرة والارادة
لذاتهما مدخل في الفعل بل كونهما بحيث لهما مدخل بخلق الله

للعبد صح

تبارك وتعالى اياهما على هذا الوجه ثم يتبع الفعل بهما
فان جميع المخلوقات خلق الله تعالى بعضها بلا واسطة
وبعضها بوسائط واسباب لا بان يكون الوسائط والاسباب
لذاتها اقتضت ان يكون لها مدخل في وجود المسببات
بل خلقها الله تعالى بحيث لها مدخل فيكون الافعال الاختيارية

بل له

المنسوبة الى العبد مخلوقة لله تبارك وتعالى ومقدورة بحسب

للعبد بقدرة التي خلقها الله تبارك وتعالى في العبد وجعلها
بحيث لها مدخل في الفعل والاولى ان يسلك في هذا المقام
طريقة السلف ويترك المناظرة فيه ويفوض علمه الى الله تبارك
وتعالى قال الثانية اقول المسئلة الثانية اختلفوا
في ان الله تبارك وتعالى هل هو مريد للكائنات اولا
فذهب الاشاعرة الى انه مريد للكائنات من الخير والشر
والايمان والكفر والطاعة والمعصية والارادة تابعة
للعلم وكل ما علم الله وقوعه يريده وكل ما علم الله عدم وقوعه
لا يريد وقوعه وذهبت المعتزلة الى انه تبارك وتعالى
لا يريد الشر والكفر والمعصية سواء وقعت او لا ومريد للخير و
الايمان والطاعة وقعت اولا والارادة توافق الامر وكل
ما امر الله تعالى به يريده واحتج المصنف على مذهب الاشاعرة
بوجهين الاول انه تبارك وتعالى موجد لكل ما دخل
في الوجود من الممكنات ومبدعه بالاختيار ومن جملته الشر
والكفر والمعصية فيكون [illegible] بالاختيار وكل ما اوجده بالاختيار
يكون مريدا له فالله تبارك وتعالى يكون مريدا لها وللقائل
ان يقول هذا الوجه مبني على انه تبارك وتعالى خالق
لافعال العباد وهو ممنوع عندهم الثاني انه تبارك
وتعالى علم ممن يموت على الكفر عدم ايمانه فامتنع
وجود الايمان منه والا لامكن انقلاب علمه جهلا واذا كان
وجود الايمان منه ممتنعا لا يتعلق الارادة به لان المحال
لا يكون مرادا وللقائل ان يقول وجود الايمان ليس
بممتنع بالنظر الى قدرة القادر وممتنع بالنظر الى علمه تبارك
وتعالى فيجوز ان يتعلق ارادة الله تبارك وتعالى

سواء
ه

موجد للشر والكفر والمعصية

بالايمان من حيث انه ممكن لا من حيث انه ممتنع وقيل ايضا ان
العلم تابع للمعلوم لا موجب له فلا يكون العلم موجبا للكفر والمعصية
فلا يتعلق الارادة بالكفر والمعصية واحتج المعتزلة بوجوه
اربعة الاول ان الكفر غير مامور به بالاتفاق فلا يكون مرادا
اذ الارادة مدلول الامر او مدلول الامر ملزوم للارادة مساو لها
لان الطلب اما نفس الارادة او مشروط بالارادة والارادة
شرط لا ينفك عنه واياما كان يمتنع انفكاك الامر عن الارادة فلا
يكون مامورا به لا يكون مرادا والكفر غير مامور به فهو غير مراد الثاني
لو كان الكفر مرادا لوجب الرضا به واللازم بط لان الرضا بالكفر
كفر فلا يجب بيان الملازمة ان الكفر مراد ح مراد الله ومراد الله
تعالى قضاؤه والرضا بالقضا واجب الثالث لو كان الكفر مرادا
لكان الكافر مطيعا بكفره واللازم بط لان الكافر عاص بكفره بيان
الملازمة ان الطاعة تحصيل مراد المطاع فاذا كان الكفر مرادا
كان الكافر بكفره حصل مراد الله تع فيكون مطيعا بكفره الرابع
قوله تع ولا يرضى لعباده الكفر والرضا هو الارادة فلو كان الكفر
مرادا لكان الله تع راضيا به واللازم بط اجيب عن الاول بان
الامر قد ينفك عن الارادة فلا يكون الامر نفس الارادة ولا مشروطا
بها وذلك كامر المختبر فان السلطان لو انكر ضرب السيد لعبده و
تواعد بعقاب السيد على ضرب عبده من غير ذنب فادعى السيد
مخالفة العبد له وطلب السيد تمهيد عذره بعصيان العبد امره بمشاهدة
السلطان فانه يامر العبد ولا يريد منه الاتيان بالمامور به لانه لو كان
السيد مريدا لاتيان العبد بالمامور به لكان مريدا عقاب نفسه لان
السلطان تواعد بعقاب السيد عند امتثال العبد امره والعاقل لا يريد
عقاب نفسه وقد اورد المعتزلة مثله على القول بان الامر طلب فان العاقل

لايطلب عقاب نفسه قيل و الاولى ان يقال لو كان الامر نفس الارادة او مشروطا
بها لوقعت المامورات كلها واللازم باطل اما الملازمة فلان الارادة
هي الصفة المخصصة لحدوث الفعل في وقت دون وقت فمعنى تعلق الارادة
بالشيء تخصيصه بوقت حدوثه فاذا لم يوجد الشيء لم يخصص بوقت حدوثه
واذا لم يخصص بوقت حدوثه لم يتعلق الارادة به فيلزم من المقدمتين
انه اذا لم يوجد الشيء لم يتعلق الارادة به ويلزم منه انه اذا تعلق الارادة
بالشيء وجد وعلى تقدير ان يكون الامر هو الارادة او مشروطا بها يلزم
ان يكون المامور به لكونه مرادا موجودا واما بيان بطلان اللازم
فلان من علم الله يموت على كفره مامور بالايمان ولم يقع منه الايمان
واعلم ان ما اورده المعتزلة على القول بان الامر هو الطلب ليس بوارد
فان العاقل قد يطلب ما يكره ولكن لا يريد الا ما اختاره فان السيد
يجوز ان يطلب من العبد المامور به ولا يريد وقوعه ولا يلزم منه ان
يكون طالبا عقاب نفسه وانما يلزم ذلك لو كان مختارا لوقوع المامور
به بل انما يطلبه ليخالف العبد السيد فيما يطلبه فلا يعاقبه السلطان
فلا يكون طلبه المامور به مستلزما لطلب عقابه وللمعتزلة ان يقولوا
لا نم الملازمة قوله لان الارادة هي الصفة المخصصة لحدوث الفعل في
وقت دون وقت قلنا ارادة الفاعل المختار لفعله هي الصفة المخصصة
لحدوثه في وقت دون وقت قلنا ارادة الفاعل المختار لفعله هي
الصفة المخصصة لحدوثه في وقت دون وقت وارادة غير الفاعل
لصدور الفعل من الفاعل لا يكون الصفة المخصصة لحدوث الفعل في
وقت دون وقت والارادة التي هي غير الامر او شرطه هي الثانية
ولا يلزم من كون المامور به مرادا بالارادة الثانية وقوعه فان
الارادة الثانية لا تستلزم وقوع المراد وعن الثاني ان المراد هو
المقضي لا القضاء والكفر الذي هو المراد ليس بقضاء بل هو مقضي و

تخصيصه آ

ان صح

والرضا انما يجب بالقضاء دون المقضي وللقائل ان يقول قولكم الرضا
انما يجب بالقضاء دون المقضي ليس بمستقيم فان القائل بوجوب رضيت
بقضاء الله تبارك وتعالى لا يريد انه رضا بصفة من صفات الله تبارك وتع
بل يريد انه راض بمقتضى تلك الصفة وهو المقضي والجواب الصحيح ان يقال
الرضا بالكفر من حيث هو قضاء الله تعالى طاعة والرضا بالكفر من حيث
الخبيثة ليس هو بكفر وعن الثالث ان الطاعة موافقة الامر والامر
غير الارادة فالطاعة تحصيل المامور به لا تحصيل المراد قيل للقائل ان يقول
الطاعة موافقة الارادة الثانية اذ الارادة الثانية او مشروط بها واجيب
بان الامر غير الارادة الثانية وغير مشروط بها لان الامر يوجد بدون
الارادة الثانية كامر المختبر وعن الرابع بان الرضا من الله تع ليس نفس
ارادة الفعل او ترك الاعتراض عليه ولا يلزم من انتفاء ارادة الثواب
على الفعل وانتفاء ترك الاعتراض عليه انتفاء ارادة الفعل وقال الحكيم في
بيان كيفية وقوع الشر في قضائه تبارك وتع الامور الممكنة في الوجود منها
امور يجوز ان يتعرى وجودها عن الشر اصلا كالعقول التي لا يشتمل على الامر
بالقوة وهي الخير المحض والمقصود بالعرض في مثاله الملائكة والافلاك ومنها امور
لا يمكن ان يكون فاضلة بفضيلتها اللائقة بها الا ويكون بحيث يعرض
منها شر عند ملاقاتها لما يخالفها وذلك مثل النار فانها لا تفضل فضيلتها
ولا تكمل معاونتها في تكميل الوجود الا ان يكون تؤذي وتولم ما يتفق
لها مصادمتها من اجسام حيوانية وتكون بحيث يعرض بعضها تمزيق اجزاء
بعض المركبات بالاحراق والاشياء باعتبار وجود الشر وعدمه ينقسم الى
ما لا شر فيه والى ما يغلب الخير فيه على شره ومما قد ذكرناهما والى ما يكون
شرا على الاطلاق والى ما يكون الشر فيه غالبا والى ما يتساوى الخير والشر فيه
واذا كان الوجود المحض الالهي مبدأ الفيضان وجود الجواهر العقلية و
كذلك القسم الثاني يجب فيضانه فان ترك الخير الكثير لا يجوز لشر قليل

بل الرضا هو ارادة الثواب على الفعل صح

بفضيلتها

الوجود الخيري الصواب كان وجود القسم الاول واجبا فيضانه مثل صح

وذلك مثل النار والاجسام الحيوانية فانه لا يمكن ان يكون لها فضيلتها
فانه لا يمكن ان يكون لها فضيلتها الا ان يكون بحيث يمكن ان يتادى
احوالها مع حركاتها وسكناتها الى اجتماعات ومصادمات ومصالحات
موذية وان يتادى احوالها واحوال الامور التي في العالم الى ان يقع
لها خطاء عن ضار في المعاد او في الحق او من فرط هيجان غالب عاجل من
شهوة او غضب ضار في امر المعاد ويكون القوى المذكورة لا تغني غناءها
ويكون ذلك في اشخاص اقل من اشخاص السالمين و اوقات اقل من
اوقات السلامة لان هذا معلوم في العناية الازلية فهو كالمقصود
بالعرض فان الشر داخل في القدر بالعرض كانه مثلا مرضي به بالعرض

قال الثالثة اقول المسئلة الثالثة في التحسين والتقبيح التحسين هو الحكم
بالحسن والتقبيح هو الحكم بالقبح ولا قبح بالنسبة الى الله سبحانه وتعالى
اما بالنسبة الى افعاله نفسه فلاتفاق العقلاء على ان الفعل الصادر
منه لا يتصف بالقبح لكونه نقصا والنقص على الله سبحانه وتعالى مح واما
بالنسبة الى افعال العباد فلانه مالك الامور على الاطلاق يفعل ما يشاء
ويختار لا علة لصنعه ولا غاية لفعله اما بالنسبة الينا فالقبيح ما نهي
عنه شرعا وهو منحصر في الحرام ان اريد بالنهي نهي التحريم وان اريد
بالنهي نهي التنزيه فالقبيح هو الحرام والمكروه والحسن ما ليس كذلك اي
ما ليس منهيا عنه شرعا وهو منحصر في الحرام ففعل الله تعالى و الواجب و
المندوب والمباح وفعل غير المكلف حسن وكذا المكروه ان اريد
بالنهي نهي التحريم وقالت المعتزلة القبيح قبيح في نفسه وقبحه يكون لذاته
او لصفة لازمة لذاته او بوجه واعتبار كما هو مذهب الجبائي فيقبح
من الله تع كما يقبح منا وكذا الحسن حسن في نفسه وحسنه يكون لذاته
او صفة لازمة لذاته او بوجه واعتبار كما هو مذهب الجبائي فيقبح من
الله تبارك وتع كما يقبح منا وكذا الحسن حسن في نفسه ثم ان من الحسن

ما يستبد العقل بدركه ضرورة من غير نظر واستدلال كالانقاذ
الغريق واهلاك والصدق النافع وكقبح الظلم والكذب الضار
او يستبد العقل بدركه استدلالا كقبح الصدق الضار وحسن
الكذب النافع والذي يدل على ان كل من النوعين يستبد العقل
بدركهما انه يحكم بهما المتدين اي المعترف بالنبوة والمتمسك بدين
نبي وغيره كالبراهمة ومن الحسن والقبيح ما ليس كذلك اي لا يستبد
العقل بدركه لا بالضرورة ولا بالنظر والاستدلال كحسن صوم آخر
رمضان وقبح صوم اول شوال فان العقل لا يستبد بدركه بل
يتوقف على الشرع والسمع قلنا الحسن والقبيح يطلقان على امور
منها صفة كمال او صفة نقص ومنها ما يكون ملائما للطبع ومنافرا له
ومنها ما يتعلق به في الآجل ثواب او عقاب فان كان المراد
بالحسن ما يكون صفة كمال و بالقبح ما يكون صفة نقص او كان
المراد بالحسن ما يكون المراد ملائما للطبع وبالقبيح ما يكون منافرا
له فلا خلاف في كونهما عقليين وان كان المراد بالحسن ما يتعلق
به في الآجل ثواب وبالقبح ما يتعلق به في الآجل عقاب فالعقل
لا مجال له فيما يتعلق به في الآجل ثواب او عقاب فكيف يكون للعقل
مجال وقد ظهر ان العبد غير مختار في فعله ولا يستبد بتحصيله
واذا كان كذلك لا يوصف فعله بالحسن والقبح بحسب العقل فان الافعال
الاضطرارية والاتفاقية لا يوصف بالحسن والقبح عقلا قال

الرابعة اقول المسئلة الرابعة في انه تبارك وتعالى لا يجب عليه شي
لان الوجوب حكم والحكم لا يثبت الا بالشرع ولا حاكم على الشارع
فلا يجب عليه شي ولانه لو وجب عليه شي فان لم يستوجب الذم بتركه
لم يتحقق الوجوب لان الوجوب هو كون الفعل بحيث يستحق
تاركه الذم وان استوجب بتركه الذم كان الباري ناقصا بذاته

مستكملا بفعله فانه ح يخلص بفعله من المذمة وهو مح و المعتزلة اوجبوا
على الله امورا منها اللطف ومنها الثواب على الطاعات ومنها العقاب
على الكبائر قبل التوبة ومنها ان يفعل الاصلح لعباده في الدنيا ومنها
ان لا يفعل القبيح عقلا اما اللطف وهو ان يفعل ما يقرب العبد الى
الطاعة ويبعده عن المعصية بحيث لا يؤدي الى الالجاء فهو واجب على
معنى ان تاركه يستحق الذم عند المعتزلة لان اللطف يحصل به الغرض
من التكليف وهو التعريض للثواب لان ما يقرب المكلف من الطاعة
ويبعده عن المعصية يكون مستدعيا لتحصيل المكلف به المستلزم للغرض
منه وما يحصل الغرض من التكليف واجبا لان التكليف واجب و
ما لا يتم الا باللطف وما لا يتم الواجب الا به يكون واجبا فقيل هذا
التقريب يمكن الوجود في نفسه والله تبارك و تعالى قادر على كل الممكنات
فوجب ان يكون الله تعالى قادرا على ايجاد هذا التقريب فيمكنه ابتداء
من غير ذلك الوسط فيكون الوسط عبثا واما الثواب فهو نفع مستحق
مقترن بالتعظيم والاجلال فوجب على الله تع جزاء على التكاليف و الطاعات
فقيل لله تبارك وتع من النعم السابقة والاعمال الا كالنعم السابقة
فكيف يقتضي مكافاة واما العقاب على الكبائر قبل التوبة فهو واجب
على الله تع عند معتزلة بغداد فقيل العقاب حقه وليس في استيفائه
نفع ولا في اسقاطه ضرر فله عفوه بل يحسن العفو كما في الشاهد واما الاصلح
فواجب على الله سبحانه وتع ان يفعل الاصلح لعباده عند معتزلة بغداد
فقيل الاصلح للكافر الفقير ان لا يخلق حتى لا يكون معذبا في الدارين و
واما القبيح فواجب على الله تعالى ان لا يفعل القبيح عقلا لان الله سبحانه
وتعالى عالم بقبح القبيح مستغن عنه فوجب على الله تع ان لا يفعل كما على
الشاهد وقد عرفت فساد ذلك فانه لا قبح بالنسبة الى الله تع قال
الخامسة اقول المسئلة الخامسة ان افعال الله تع لا يعلل بالاغراض

يكون صح

خلافا

خلافا للمعتزلة واكثر الفقهاء والغرض ما لاجله يصدر الفعل من الفاعل
واحتج المص على ان افعاله تع لا يعلل بالاغراض بوجوه الاول انه لو فعل
لغرض لكان ناقصا لذاته مستكملا بغيره واللازم بط بيان الملازمة
ان كل من يفعل لغرض كان مستكملا بفعل ذلك الشي والمستكمل بغيره
ناقص لذاته لا يقال غرضه تحصيل مصلحة العبد وعدم تحصيلها ان
استويا بالنسبة الى الله تبارك وتع لم يصلح ان يكون غرضا داعيا الى
الفعل لامتناع الترجيح بلا مرجح وان لم يستويا بالنسبة اليه تع بل يكون
تحصيل المصلحة اولى بالنسبة اليه لزم الاستكمال بما هو اولى بالنسبة
اليه الثاني ان تحصيل الاغراض ابتداء مقدور لله تع لان كل غرض
يفرض يكون من الممكنات فيكون الله تعالى قادرا على ايجاده ابتداء فتوسط
الافعال وجعلها غايات عبث والعبث على الله سبحانه وتع مح لقوله تع
افحسبتم انما خلقناكم عبثا لا يقال لا يمكن تحصيل ما هو غرض الا بذلك الوسط
لانا نقول الذي يصلح ان يكون غرضا ليس الا ايصال اللذة الى العبد وهو
مقدور لله تع من غير توسط شي الثالث الغرض من اختصاص الحادثة
المعينة بوقتها المعين تحقق ذلك الوقت لامتناع تاخر الشي عن غرضه ولزم
ان لا يكون الغرض غرضا لامتناع ان يكون غرض الشي قبله وان وجد
الغرض من اختصاص الحادثة المعينة بوقتها المعين في ذلك الوقت عاد
الكلام في اختصاص الغرض بذلك الوقت المعين فان لم يكن لغرض لزم التنزيه
عن الغرض وان كان لغرض فان وجد الغرض قبله لزم ان لا يكون الغرض
الاول ايضا قبله وان لا يكون الغرض غرضا وان وجد الغرض الثاني
في ذلك الوقت عاد الكلام فيه ويلزم التسلسل او التنزيه عن الغرض واتفقت
المعتزلة على ان افعاله تعالى واحكامه معللة برعاية مصالح العباد لان
الفعل الذي لا غرض فيه عبث والعبث على الحكيم مح واجيب بان المراد
بالعبث ان كان هو الخالي عن الغرض فهو عين الدعوى فيكون استدلالا

فلا يلزم ان يكون مستكملا بغيره لانا نقول تحصيل مصلحة العبد صح

ان وجد قبل وقت الحادثة المعينة لزم ان يكون الحادث ايضا اي قبله صح

الثاني صح

بالشيء على نفسه وان كان المراد بالعبث غير الخالي عن الغرض فلابد من تصوره
اولاً ثم تقريره ثانيا اعلم ان المعتزلة يقولون فعل الحكيم لابد له من غرض
وهو الداعي الى ذلك الفعل والا لزم الترجيح بلا مرجح والحكماء يقولون
الحكم بالقصاص لما ورد من الشارع لينزجر الناس عن القتل فهذا هو
الغرض منه ثم المجتهدون يفرعون على ما ورد من الشارع من المنع والاذن
فيما لم يصرح الشارع بحكم فيه على وجه يوافق الغرض ومن الناس من يقول
الغرض سوق الاشياء الناقصة الى كمالاتها فما فات من الكمالات مما لا يحصل
الا بذلك السوق كما ان الجسم لا يمكن ان ينتقل من مكان الى مكان آخر الا بتحريكه
وهو الغرض من تحريكه فبعض الاغراض من غير توسيط الفعل الخاص
يمتنع تحصيله والممتنع ليس بمقدور عليه واما الاشاعرة فيقولون انه تعالى فعال
لما يريد ليس من شأن فعله ان يتصف بقبح وكثير من الناقصين يعدمهم قبل
استكمالهم وكثير من المتحركين يحركهم الى غير غايات حركاتهم ولا يسأل عما
يفعل بلم وكيف **قال** السادسة **اقول** المسألة السادسة قالت
المعتزلة الغرض من التكليف التعريض لاستحقاق التعظيم فان
التفضل بالتعظيم قبيح قلنا مبناه على القول بالحسن والقبح في افعاله والوجوب
على الله تبارك وتعالى وهذه امور باطلة عندنا ومع ذلك اي مع تسليم هذه
الامور فلا نم ان التفضل بالتعظيم قبيح مطلقا بل انما يكون التفضل بالتعظيم
قبيحا ممن يتصور له النفع والضرر ولئن سلم ان التفضل بالتعظيم قبيح مطلقا
فاستحقاق التعظيم لا يتوقف على التكليف بالافعال الشاقة فان التلفظ
بكلمة الشهادة اسهل من الجهاد والصوم مع ان التعظيم المستحق بالتلفظ
بكلمة الشهادة اعظم واحتج المنكرون للتكليف بان العبد مجبر
في افعاله لما مر من ان الكل بخلقه تع وارادته فيقبح تكليف العبد بما ليس
باختياره وبان التكليف بالفعل الشاق ان لم يكن لغرض كان عبثا فيقبح
من الحكيم وان كان لغرض فيستحيل ان يكون ذلك الغرض له تعالى لتعاليه

بحكمه ظ

١٨٣

قادر على تحصيل هو

عن ان يكون الغرض له ويستحيل ان يكون ذلك الغرض لغيره تبارك
وتعالى فان الله تبارك وتعالى ذلك الغرض ابتداء فيضيع التكليف
لانه حينئذ يكون توسط التكليف عبثا واجيب عنهما بانه مبني على
بطلان الالهية وهو باطل لانه لا يجب ان يكون لكل شيء علة والا
لكانت تلك العلة معللة بعلة اخرى ولزم التسلسل بل لابد من
الانتهاء الى ما لا يكون معللة البتة واولى الامور بذلك افعال الله تبارك
وتعالى واحكامه وحاصل التكليف اعلام الحق الخلق بنزول الثواب
وحلول العذاب على اصحاب الجنان واصحاب النيران وفرقان ما
بين السعداء الذين لهم درجات والاشقياء الذين لهم دركات
وحكمه لا يسأل عنه وله ان يعترض على غيره وليس لغيره ان يعترض
عليه يسأل ولا يسأل عنه كما قال الله تبارك وتعالى لا يسأل عما
يفعل وهم يسألون **قال** الكتاب الثالث **اقول**
لما فرغ من الكتاب الثاني في الالهيات شرع في الكتاب
الثالث في النبوة وما يتعلق بها وذكر فيه ثلثة ابواب
الباب الاول في النبوة الباب الثاني في الحشر والجزاء الباب
الثالث في الامامة الباب الاول في النبوة وذكر فيه ستة
مباحث الاول في احتياج الانسان الى النبي الثاني في امكان
المعجزات الثالث في نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم الرابع
في عصمة الانبياء الخامس في تفضيل الانبياء على الملائكة السادس
في الكرامات المبحث الاول في احتياج الانسان الى النبي النبي
فعيل اما من النبوة وهو ما ارتفع من الارض وح يكون معناه
الذي شرف على سائر الخلق فاصله غير الهمز وفعيل بمعنى مفعول
والجمع انبياء واما من النبأ الذي هو الخبر تقول نبأ وانبأ ونبأ اي
اخبر فالنبي من انبأ عن الله سبحانه تبارك وتعالى وهو فعيل

علية ح

اعلامهم

بمعنى فاعل قال سيبويه ليس احد من العرب الا ويقول تنبأ مسيلمة
بالهمزة غير انهم تركوا الهمزة في النبي كما تركوه في البرية والذرية والخابية
الا اهل مكة فانهم يهمزون هذه الاحرف ولا يهمزون في غير هذه الاحرف
ويخالفون العرب في ذلك اي في انهم لا يهمزون هذه الاحرف ويجمع النبي
انبياء قال الشاعر يا خاتم النبآء انك مرسل بالخير كل هدى السبيل
هداكا ويجمع ايضا على انبياء لان الهمزة لما ابدل ولزم الابدال جمع
جمع ما اصل لامه حرف العلة كعيد واعياد ونبأت نبأ من ارض الى
ارض اذا خرجت من ارض الى اخرى وهذا المعنى اراد الاعرابي بقوله
يا نبيء الله اي الخارج من مكة الى المدينة فانكر عليه الهمزة وقيل النبي
هو الطريق ومنه يقال للرسل عن الله انبياء لكونهم طرق الهداية اليه
هذا بحسب اللغة واما في الشريعة فذهب الحكماء الى ان النبي من كان
مختصا بخواص ثلث الاولى ان يكون مطلعا على الغيب بصفاء جوهر نفسه
وشدة اتصاله بالمبادئ العالية من غير سابقة كسب وتعليم وتعلم الثانية
كونه بحيث يطيعه الهيولى العنصرية القابلة للصور المفارقة الى بدل
الثالثة ان يشاهد الملائكة على صور متخيلة ويسمع كلام الله تعالى بالوحي
وقد اورد على هذا بانهم لو ارادوا بالاطلاع الاطلاع على جميع الغائبات
فهو ليس بشرط في كون الشخص نبيا بالاتفاق وان ارادوا به الاطلاع على
بعضها فلا يكون ذلك خاصة للنبي اذ ما من احد الا ويجوز ان يطلع على بعض
الغائبات من دون سابقة تعليم وتعلم وايضا النفوس البشرية كلها
متحدة بالنوع فلا تختلف حقيقتها بالصفاء والكدر فما يجوز لبعض جاز ان
يكون لبعض آخر فلا يكون الاطلاع خاصة للنبي وايضا ما جعلوه خاصة ثانية
لا يكون مختصة بالنبي فانهم معترفون ايضا بان مادة العناصر مطيعة
لغير الانبياء وايضا ما جعلوه خاصة ثالثة غير متحققة لانهم منكرون
للملائكة ولا يثبتون غير الجواهر المجردة العالية وهي غير مرئية عندهم و

في هذه الايرادات نظر اما الاول فلانهم ارادوا بالاطلاع الاطلاع على بعض
لم يجر العادة به من غير سابقة تعليم وتعلم ومن غير عارض كالاشكال
مثل هذا البعض لا يكون لغير النبي واما ثانيا فلانهم النفوس البشرية متحدة بالنوع
فيجوز ان يثبت للكل ما ثبت لبعض ممنوع اذ يجوز ان يكون التفاوت
راجعا الى استعدادات مختلفة بحسب امزجة مختلفة وكذا الخاصة
الثانية والثالثة ولئن سلم ان كل واحدة من هذه الخواص الثلث ليست
بخاصة مطلقة بل خاصة اضافية فالمجموع خاصة مطلقة للنبي فلا يرد الاعتراض
وذهب الاشاعرة الى ان النبوة موهبة من الله تعالى ونعمة يمن على عبده و
هو قوله لمن اصطفيه من عباده ارسلناك او بعثناك فبلغ عنا واما بيان
احتياج الانسان الى النبي على طريقة حكماء الاسلام فبان يقول ان الله
سبحانه وتعالى خلق الانسان بحيث لا يستقل وحده بامر معاشه لانه يحتاج
الى غذاء ولباس ومسكن وسلاح كلها صناعية ليس كسائر الحيوانات التي
ليس لسائر الحيوان يكون ما يحتاج اليه من الغذاء واللباس والمسكن و
السلاح طبيعيا والشخص الواحد لا يمكنه القيام باصلاح تلك الامور وترتيبها
الا في مدة لا يمكن عادة وان يعيش تلك المدة وان امكن فهو عسر جدا فان
امر معاشه لا يتم بل لا يتيسر الا بمشاركة آخر من بني جنسه ومعاوضة ومفاوضة
يجريان بينهما فيما يعني لهما مما يتوقف عليه صلاح الشخص او النوع بحيث
يزرع هذا لذاك ويخبز ذاك لهذا ويخيط واحد لآخر والآخر يتخذ الابرة له
وعلى هذا قياس سائر الامور فيتم امر معاش كل من بني نوعه باجتماع ومعاوضة
ومفاوضة فاذن الانسان يحتاج بطبعه في معاشه الى اجتماع يتيسر
بسببه المعاوضة والمفاوضة والمعاضدة ولذلك قيل الانسان مدني
بطبعه فان التمدن عندهم عبارة عن هذا الاجتماع واجتماع الانسان على
المعاوضة والمفاوضة والمعاضدة لا ينتظم الا اذا كان بينهم معاملة و
عدل لان كل واحد يشتهي ما هو يحتاج اليه ويغضب على مزاحمه وجميع

العون والعين فرابش آمرن مق

الخيرات والسعادات بخيار لنفسه فان الخير مطلوب لذاته وحصول جميع
المقاصد الجسمانية والمطالب الجسمية لواحد فمستدعي فوات نا من غيره
فلهذا يؤدي الى المزاحمة والانسان اذا زوحم على ما يشتهيه غضب على
المزاحم فيدعوه غضبه وشهوته الى الجور والظلم على الغير فيستبد بذلك المشتهى
فيقع من ذلك الهرج والمرج ويختل امر الاجتماع وهذا الاختلال
لا يندفع الا اذا اتفقوا على معاملة وعدل فاحتاج الى العدل والمعاملة
والعدل والمعاملة غير متناول للجزئيات التي لا تنحصر فلا بد من قانون
كلي موضوع يحفظه الشرع لا بد له من شارع يعرض ذلك الشرع على الوجه
الذي ينبغي فاذن لا بد من شارع ثم انهم لما تنازعوا لولا وضع الشرع
وقع الهرج والمرج فينبغي ان يمتاز الشارع منهم باستحقاق الطاعة
لينقاد الباقون له في قبول الشرع وذلك الاستحقاق انما يتحقق
بان يختص بآيات ظاهرة ومعجزات باهرة تدل على انه من عند ربهم
ويحث على اجابته وتصديقه في مقالته ثم ان الجمهور من الناس
يستجيزون اختلال النافع لهم في الامور التي بحسب النوع اذا
استولى عليهم الشوق الى ما يحتاجون اليه بحسب الشخص فيقدمون
على مخالفة الشرع واذا كان للمطيع والعاصي ثواب وعقاب
يحملهم الرجاء والخوف على الطاعة وترك المعصية كان انتظام
امر الشرع بذلك اتم من الانتظام بدونه فوجب ان يكون للمطيع
والعاصي جزاء من عند الاله العليم بما يبدونه او يخفونه من اقوالهم
وافعالهم وافكارهم القدير على مجازاتهم ومكافاتهم الغفور لمن
استحق المغفرة المنتقم لمن استحق الانتقام فيوعد الشارع
المسيء بالعقاب ويعد المطيع بالثواب ووجب ان يكون
معرفة المجازي والشارع واجبة عليهم ولا يشغلهم بشيء من معرفة
الله سبحانه تبارك وتعالى فوق معرفة انه واحد حق ليس

العفو العفو

185

كمثله شيء ولا يكلفهم ان يصدقوه بوجوده وهو غير مشار اليه في مكان
ولا منقسم ولا خارج العالم ولا داخله ولا شيئا من هذا الجنس فانه
يعظم عليهم الشغل ويشوش الدين ويوقعهم فيما لا تخلص عنه ومثل هذه
المعرفة قلما يكون يقينيا فلا يكون ثابتا فينبغي ان يكون معها سبب
حافظ للمعرفة وهو التذكار المجلل مع التكرار وما اشتمل عليها انما يكون
عبادة مذكرة للمعبود متكررة في اوقات متتالية كالصلوة وما يجري
مجراها فاذا ينبغي ان يكون الشارع داعيا الى التصديق بوجود اله
واحد خالق عليم مدبر والى الايمان بشارع مرسل اليهم من عنده صادق
والى الاعتراف بوعد ووعيد وثواب وعقاب اخرويين والى القيام
بعبادات يذكر فيها الخالق بنعوت جلاله والى الانقياد الى الشرع
الذي لا يحتاج اليه الناس في معاملاتهم حتى يستمر بذلك الدعوة الى العدل
المستقيم لنظام حال النوع واستعمال الشرع نافع في امور ثلثة الاول رياضة
القوى النفسانية بمنعها عن متابعة الشهوة والغضب وعن التخيلات
والتوهمات والاحساسات والافاعيل المثيرة للشهوة والغضب المانعة
عن توجه النفس الناطقة الى جناب القدس الثاني ادامة النظر في الامور
العالية المقدسة عن العوارض المادية والغواشي الحسية ليلاحظ الملكوت
الثالث تذكر انذارات الشارع ووعده للمحسن ووعيده للمسيء المستلزم
لاقامة العدل مع زيادة الاجر الجزيل والثواب العظيم في الآخرة ثم زيد للعارفين
من مستعمليها النفع الذي خصوا به فيما هم مولون وجوههم شطره فانظر
الى الحكمة ثم الرحمة والنعمة تلحظ جنابا يبهرك عجائبه ثم اقم واستقم قال
البحث الثاني اقول البحث الثاني في بيان امكان المعجزات المعجزة
امر خارق للعادة من ترك او فعل مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة و
انما ذكر احد الامرين لان المعجزة كما يكون اتيانا بغير المعتاد قد يكون
منعا عن المعتاد وانما قالوا خارق للعادة ليتميز به المدعي عن غيره و

تدرك ح

انا قلنا مقرون بالتحدي لئلا يتخذ الكاذب معجزة من مضى حجة لنفسه
وليتميز عن الارهاص والكرامات قال صاحب الصحاح تحديت فلانا اذا
باريته في فعل ونازعته في الغلبة والارهاص احداث ما هو خارق للعادة
يدل على بعثة نبي قبل بعثته وكأنه تأسيس لقاعدة نبوة والرهص بالكسر
العرق الاسفل من الحائط يقال رهصت الحائط بما يقيمه واما قال مع
عدم المعارضة ليتميز عن السحر والشعبذة مثال المنع عن المعتاد من ان
يمسك عن القوت مدة غير معتادة مع حفظ الحيوة والصحة وهذا ممكن
بيانه مسبوق بذكر مقدمة وهي ان كل واحد من النفس والبدن ينفعل عن
هيئات تعرض لصاحبه فقد تهبط من الهيئات السابقة الى النفس هيئات
الى قوى بدنية كما تصعد من الهيئات السابقة الى القوى البدنية هيئات
تتأدى في تلك النفس فان كثيرا ما يبتدي فتعرض في النفس هيئة ما عقلية فتنتقل
العلاقة من تلك الهيئة اثرا الى القوى البدنية ثم الى الاعضاء انظر انك اذا
استشعرت جانب الله تعالى وفكرت في جبروته كيف يقشعر جلدك وتقف
شعرك واذا احسست بشيء من اعضائك شيئا اذا تخيلت او اشتهيت او
غضبت القت العلاقة التي هي بين النفس وبين هذه الفروع هيئة
في النفس حتى يفعل بالتكرار اذعانا بل عادة وخلقا يتمكنان من النفس
تمكن الملكات فاذا راضت النفس المطمئنة قوى البدن وانجذبت خلق النفس
في مهماتها التي تنزع اليها احتاجت النفس الى [illegible] القوى وهم تجيح فاذا
اشتد جذب النفس هذه القوى اشتد انجذاب هذه القوى فاشتد اشتغال
هذه القوى عن الجهة المولى عنها فالامساك عن القوت مدة غير معتادة
لانجذاب النفس الى عالم القدس واستتباعها القوى البدنية فوقفت
الافعال الطبيعية المنسوبة الى قوى النفس النباتية فلم يتحلل منه ما يتحلل
من غيره فاستغنى عن البدل كما ان المريض لما اشتغل قواه الطبيعية عن
تحريك المواد المحمودة بتحليل المواد الردية انحفظت المواد المحمودة قليلة التحليل

الرهص بفتح الراء [illegible] صح

تتأدى ذات النفس صح

غنية عن البدل فلم يطلب الغذاء فربما انقطع عن صاحبه الغذاء مدة لو انقطع
الغذاء مثل هذا الانقطاع عن صاحبه في غير هذه الحالة بل في عشر مدته هلك
وهو مع ذلك محفوظ الحيوة والى ذلك اشار بقوله عليه السلام لست كاحدكم
ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني واعلم انه لم يقع التحليل في حال انجذاب
النفس الى جناب القدس الا اقل مما يقع في حالة المرض وكيف لا والمرض
الحار لا يعرى عن التحليل لاجل الحرارة وان لم يكن التحليل لتصرف الطبيعة و
مع ذلك ففي المرض ما هو مضاد مسقط للقوة لا وجود له في حال الانجذاب
المذكور فللمتوجه الى جناب القدس ما للمريض من اشتغال الطبيعة عن
تحليل المادة المحمودة وزيادة امرين فقدان سوء المزاج الحار المحلل و
فقدان المرض المضاد للقوة وللمتوجه الى جناب القدس معين ثالث
وهو السكون البدني من حال حركات البدن وذلك نعم المعين فالمتوجه
الى جناب القدس اولى بانحفاظ قوته مثال الاتيان بغير المعتاد ان يخبر
عن الغيب بان يقع في اليقظة بما يقع له في النوم فان الانسان قد يطلع
على الغيب حالة النوم فاطلاعه في حالة اليقظة ايضا ممكن فان المانع من
الاطلاع على الغيب حال اليقظة مانع يمكن ان يرتفع كالاشتغال با
لمحسوسات اما اطلاعه على الغيب في النوم فيدل عليه التجربة والقياس اما
التجربة فالتعارف وهو باعتبار حصول الاطلاع المذكور لغير النائم شهدان
به وليس لاحد من الناس الا وقد جرب ذلك من نفسه تجارب الهمته التصديق
اللهم الا ان يكون الشخص فاسد المزاج مختل التخيل والتذكر فاحص واما القياس
فان الجزئيات منتقشة في العالم العقلي نقشا على وجه كلي وفي النفوس الفلكية
نقشا على الوجه الكلي باعتبار ذاتها لان النفوس الفلكية جواهر مفارقة غير
منطبعة في موادها بل لها مع الافلاك علاقة كما لنفوسنا مع ابداننا ونقشا
على الوجه الجزئي باعتبار الصور المنطبعة في مواد الافلاك والحاصل ان الجزئيات
في العالم العقلي نقشا على هيئة كلية وفي العالم النفساني نقشا احد ما على

له صح

على الغيب في حالة المنام للنائم نفسه والتسامع وهو اعتبار حصول الاطلاع صح

ان صح

هيئة كلية والآخر على هيئة جزئية شاعرة بالوقت والاول لا تزاحم الثاني
بالآلة وللنفس الانسانية ان ينتقش بنقش ذلك العالم بحسب الاستعداد و
زوال الحائل فلهذا يستنكر ان ينتقش في النفس الانسانية بعض الغيب من عالم
والقوى النفسانية متجاذبة متنازعة فاذا هاج الغضب شغل النفس عن الشهوة
وبالعكس واذا تجرد الباطن لعمله شغل النفس عن الحس الظاهر فكاد لا يرى
ولا يسمع واذا تجرد الحس الظاهر لعمله شغل النفس عن العمل الباطن اذا
انجذب الحس الباطن الى الحس الظاهر امال ذلك الانجذاب العقل الى الحس
الظاهر فانقطع عن الحركة الفكرية التي يفتقر العقل فيها كثيرا الى المعينة و
عرض النقص مع اشتغال النفس بالحس الظاهر واستعمالها الفكر فيما يدركه با
لحس الظاهر انجذاب النفس الى جهة الحركة الفكرية فتخلى عن افعالها التي
لها بالاستبداد اي التعقل واذا اشتغلت النفس عن ضبط الحس الباطن
تحت تصرفها ضعفت الحواس الظاهرة ايضا ولم يتاد عنها الى النفس
ما يعتد به والحس المشترك هو لوح النقش الذي اذا تمكن النقش فيه صار
في حكم المشاهد وربما زال الناقش الحسي عن الحس الظاهر وبقيت صورة
الناقش في الحس المشترك فيبقى في حكم المشاهد دون المتوهم كانتقاش
القطر النازل خطا مستقيما والنقطة الجوالة محيط دائرة فاذا تمثلت
الصورة في لوح الحس المشترك صارت مشاهدة سواء كانت في ابتداء حال
ارتسامها في الحس المشترك من المحسوس الخارج او بقائها مع بقاء المحسوس
او ثباتها زوال المحسوس او وقوع الصورة في الحس المشترك لا من قبيل
المحسوس ومما يدل على انتقاش الصورة الخيالية في الحس المشترك من السبب
الداخل ان المبرسمين من المرضى والممرورين اي الذين غلبت المرة السوداء
على مزاجهم الاصلي قد يشاهدون صور المحسوسة حاضرة ولا نسبة
لها الى محسوس خارج فيكون انتقاشها اذا من سبب باطن وهو القوة
المتخيلة المتصرفة في خزانة الخيال او من سبب مؤثر في سبب باطن وهو

آلة خ

القوة

بعد

النفس

١٨٧

النفس التي يتأتى الصور منها بواسطة المتخيلة القابلة للتأثير منها الى
الحس المشترك فالحس المشترك قد ينتقش فيه من الصورة الخيالية في معدن
التخيل والتوهم اي الصورة التي تتعلق بها اعمال هاتين القوتين فان
المتخيلة اذا اخذت في التصرف فيهما ارتسم ما يتعلق تصرفها ذلك من
الصور في الحس المشترك كما كانت الصور ايضا ينتقش في معدن التخيل
والتوهم من لوح الحس المشترك وهذا قريب مما يجري بين المرايا المتقابلة
والصارف عن الانتقاش في الحس المشترك شاغلان حسي خارج
يشغل الحس المشترك بما يرسمه فيه من الصور الخارجية عن قبول الصور من
السبب الباطني كان الحس الخارج يسلب الحس المشترك بزا عن المتخيلة
ويغصبه غصبا وعقلي باطن او وهمي باطن يضبط التخيل عن الاعمال اي
العمل مع اضطراب متصرفا فيه بما يعينه من الامور المعقولة او الموهومة
فيشتغل المتخيلة بالاذعان له عن التسلط على الحس المشترك فلا يتمكن
المتخيلة من النقش في الحس المشترك لان حركتها ضعيفة لانها تابعة
لا متبوعة واذا سكن احد الشاغلين الحسي الخارج او العقلي الباطن
او الوهمي الباطن وبقي شاغل واحد فربما عجز الشاغل الآخر عن الضبط
فيرجع المتخيلة الى فعلها فتسلطت على الحس المشترك فلوحت الصور
في الحس المشترك مشاهدة والنوم شاغل الحس الظاهر شغلا ظاهرا وقد
يشغل النفس في النوم بما يجذب الى جانب الطبيعة المستهضمة للغذاء المتصرفة
فيه الطالبة للراحة من الحركات الاخر لوجهين احدهما ان النفس لو
لم تنجذب الى الطبيعة بل اخذت في شانها الشاغل عنها الطبيعة ثم اشتغلت
عن تدبير الغذاء فاختل امر البدن لكن النفس مجبولة على تدبيره فينجذب
طبعا نحو الطبيعة والثاني ان النوم بالمرض اشبه منه بالصحة لان النوم
حال يعرض للانسان بسبب احتياجه الى تدبير البدن باعداد الغذاء
او اصلاح امور الاعضاء والنفس يكون في المرض مشغولة بمعاونة الطبيعة

المرايا جمع المرآة

بزا مفعول مطلق ليسلب اي يسلب سلبا ومن هذا المعنى قول الشاعر بزازهم الغلوب الخلق بزاز وهو من عز بز اي غلب سلب

في تدبير البدن فلا يتوزع لفعلها الخاص الا بعد عود الصحة فاذا الشاغلان
في النوم ساكنان واذا كان كذلك كانت القوة المتخيلة الباطنة قوية
السلطان ووجدت الحس المشترك معطلا خلوا حتى ثبت فيه النقوش المتخيلة
مشاهدة فيرى في المنام احوال في حكم المشاهدة واذا استولى على الاعضاء
الرئيسة مرض انجذبت النفس كل الانجذاب الى جهة المرض وشغلها
ذلك عن الضبط الذي لها فضعف احد الضابطين فلا يبعد ان يكون
الصور المتخيلة منتقشة في لوح الحس المشترك لفتور احد الضابطين وكلما
كانت النفس اقوى قوة كان انفعالها من المحاذيات اقل وكان ضبطها
للجانبين اشد وكلما كانت بالعكس كان ذلك بالعكس وكذلك كلما كانت
النفس اقوى قوة كان اشتغالها بالشواغل اقل وكان يفضل منها للجانب
الاخر فضلة اكثر فاذا كانت شديدة القوى كان هذا المعنى فيها قويا ثم اذا
كانت النفس مرتاضة كان تحفظها واحترازها عن المضادات الرياضة
المبعدة عن الحالة المطلوبة بالرياضة وتصرفها في مناسباتها واقبالها على
ما تقويها اليه اقوى واذا قلت الشواغل الحسية بقيت شواغل اقل لم يبعد
ان يكون للنفس فلتات يتخلص عن شغل التخيل الى جناب القدس فانتقش
فيه نقش من الغيب على وجه كلي يتادى اثره الى عالم التخيل وانتقش
في الحس المشترك صورة جزئية مناسبة لذلك المنتقش العقلي هذا في حال النوم
او في حال مرض ما يشغل الحس ويوهن التخيل فان التخيل قد يوهنه كثرة
الحركة الموجبة لتحلل الروح الذي هو آلة التخيل واذا وهن التخيل شرع الى
سكون ما وفراغ ما فينجذب النفس الى الجانب الاعلى بسهولة فان ورد على
النفس نقش انبعث التخيل الى ذلك النقش ويلقاه ايضا وذلك لامرين اما لتنبه
من هذا الوارد بان يكون امرا غائبا وحركة التخيل بعد استراحة ووهنه
فان التخيل سريع الى مثل هذا التنبيه واما لاستخدام النفس الناطقة له طبعا
فان التخيل معاون النفس عند امثال هذه السوانح فاذا قبل التخيل ذلك
الطواهر

المرض و في يوهنه م

غريبا خ



188

الوارد حال تباعد الشواغل عن النفس انتقش في لوح الحس المشترك واذا
كانت النفس قوية الجوهر تتسع للجوانب المتجاذبة لم يبعد ان يقع لها هذا
الخلس مع الانتهاز في حالة اليقظة فربما نزل الاثر الى الذكر فوقف هناك كقوله
عليه السلام ان روح القدس نفث في روعي كذا وكذا وربما استولى الاثر
فاشرق في الخيال اشراقا واضحا واغتصب الخيال لوح الحس المشترك الى جهة
فرسم ما انتقش فيه لا سيما والنفس الناطقة مظاهرة له غير صارفة مثل ما قد
يفعله التوهم في المرضى الممرورين وهذا اولى لانه ربما يفعل مثل هذا الفعل
في المرضى الممرورين بوهمهم الفاسد وتخيلهم المنحرف والضعف يفعله
في الاولياء والاخيار وتقويهم الشريفة القوية فههنا اولى واحرى بان
يوجد من ذلك وهذا الارتسام يختلف بالشدة والضعف فمنه ما يكون
لمشاهدة وجه او حجاب فقط ومنه ما يكون باستماع صوت ومنه ما يكون
لمشاهدة مثال هو في غاية الهيبة واستماع كلام محصل النظم من مشاهد يخاطبه
ويشبه ان يكون الوحي ونزول الكتب من هذا الوجه ومنه ما يكون من
اجل احوال الرتبة وهو ما يعبر عنه بمشاهدة وجه الله الكريم واستماع كلامه
من غير واسطة واعلم ان القوة المتخيلة جبلت محاكية لكل ما يليها من
هيئة ادراكية او هيئة مزاجية سريعة التنقل من الشيء الى شبهه او الى
ضده وبالجملة سريعة التنقل الى ما له تعلق به وللتخصص اسباب جزئية
لا محالة وان لم نعلمها نحن باعيانها فالمتخيلة مرتبطها كل سانح الى هذا الانتقال
الا ان تنضبط وهذا الضبط اما بقوة النفس المعارضة لذلك السانح فانه
اذا اشتد قوة النفس وقفت التخيل على ما يريده ويمنعه عن ان يتجاوز الى
غيره واما لشدة جلاء الصورة المرتسمة في الخيال حتى يكون قبولها شديد
الوضوح فيمكن التمثل فانه صارف للتخيل عن الالتفات يمينا وشمالا
وعن الذهاب قداما وورائها كما يفعل ذلك عند مشاهدة حالة غريبة
يبقى اثرها في الذهن مدة والسبب في ذلك ان القوى الجسمانية اذا اشتد

ادراكاتها تتقاصر عن الادراكات الضعيفة فالاثر الروحاني السانح
للنفس في حالتي النوم واليقظة قد يكون ضعيفا فلا يحرك الخيال والذكر
ولا يبقى له اثر فيهما وقد يكون اقوى من ذلك فيحرك الخيال الا ان الخيال
يمعن في الانتقال ويخلى عن الصريح فلا ينضبط الذكر وانما ينضبط انتقالات
التخيل ومحاكياته وقد يكون قويا جدا ويكون النفس عند تلقيه ثابتة شديدة
القلب فيرتسم الصورة في الخيال ارتساما جليا فيكون النفس بها معتنية
فيرتسم في الذكر ارتساما قويا ولا يتشوش بالانتقالات وليس انما
يعرض لك هذه المراتب في هذه الآثار فقط بل وفي جميع ما تباشره في
افكارك يقظان فربما انضبط فكرك في ذكرك وربما انتقلت عنه
الى اشياء متخيلة تنسيك مهمك فتحتاج الى ان تحلل بالفكر وتصير عن
السانح المضبوط الى السانح الذي اليه منتقلا عنه وكذلك الى آخر وربما
اقتنصت ما اضللته من مهمك الاول وربما انقطع عنه وانما يقتنصه بضرب
من التحليل والتاويل فما كان من الاثر الذي منه الكلام مضبوطا
في الذكر في حالة يقظة او نوم ضبطا مستقرا كان الهاما او وحيا
خالصا او حلما لا يحتاج الى تاويل او تعبير وما كان قد بطل وبقيت
محاكياته وتواليه احتاج الى احدهما وذلك يحسب الاشخاص و
الاوقات والعادات الوحي الى تاويل والحلم الى تعبير ومن الامور
الخارقة للعادة ان يفعل الانسان ما لا يفي به قوة امثاله مثل ان
يمنع الماء عن جريانه او ينبجس عن خلال اصابعه وبنانه وذلك بان يسلطه
الله تعالى على مادة الكائنات فيتصرف بنفسه فيها كما يتصرف في
اجزاء بدنه وذلك لان النفس الناطقة ليست منطبعة في البدن بل
جوهر مجرد عن المادة قائمة بذاتها تعلقها بالبدن تعلق التدبير
والتصرف فليس بعيدا ان يكون لبعض النفوس ملكة يتجاوز تاثيرها عن
بدنه الى سائر الاجسام ويكون النفس لفرط قوتها كانها نفس مدبرة

لاكثر اجسام العالم وكما تؤثر في بدنها بكيفية مزاجية مباينة للذات
لها كذلك تؤثر ايضا في اجسام العالم بان يحدث عنها في تلك الاجسام
كيفيات هي مبادي تلك الافعال سيما ما يناسب مزاجه الخاص و
يشاركه في طبيعته فيفعل فيه ما يشاء هذا على راي الحكماء واما على راينا
فالله تع قادر على كل الممكنات يخص من يشاء من عباده بالوحي و
المعجزة وارسال الملك اليه وانزال الكتب عليه قال الثالث
اقول البحث الثالث في نبوة نبينا صلى الله عليه وسلم خلافا لليهود
والنصارى والمجوس وجماعة من الدهرية لنا وجوه الاول انه صلى
الله عليه وسلم ادعى النبوة واظهر المعجزة وكل من كان كذلك كان نبيا
واما قلنا انه صلى الله عليه وسلم ادعى النبوة فللتواتر واما قلنا انه اظهر
المعجزة فلوجوه ثلثة احدها انه اتى بالقرآن والقرآن معجز اما انه
اتى بالقرآن ولم ياتى به غيره فبالتواتر واما ان القرآن معجز
فلانه تحدى به جميع الامم ولم يعارضوه فانه تحدى بمعارضته بلغاء
العرب وفصحائهم قال الله تع وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا
الآية وامتنعوا عن معارضته اظهارا لفصاحتهم وبلاغتهم والزاما عليهم
وامتناعهم مع توفر الدواعي يدل على انهم عجزوا عن المعارضة وذلك
يدل على ان القرآن معجز وثانيها انه اخبر عن المغيبات والاخبار
عن المغيبات معجز اما انه اخبر عن المغيبات فلقوله تع الم غلبت
الروم في ادنى الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون وكان قد وقع
مطابقا لما اخبر وقوله تع ان الذي فرض عليك القرآن الآية و
المخاطب هو النبي صلى الله عليه وسلم والمراد بمعاد مكة فان معاد الرجل
بلدته لانه يطوف في البلاد ثم يعود اليها وقوله تع ستدعون الى
قوم اولي باس شديد تقاتلونهم او يسلمون وقد وقع ذلك لان
المراد بقوم اولي باس شديد عند بعض بنو حنيفة وقد دعى ابو بكر

له صح

مع توفر دواعيهم على معارضته صح

المخلفين من الاعراب الى بنى حنيفة لتقاتلونهم او يسلمون في عندهم
اهل فارس وقد دعاهم عمر رضى الله عنه المخلفين من الاعراب الى اهل
فارس لتقاتلونهم او يسلمون وقوله تع وعد الله الذين آمنوا منكم و
عملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من
قبلهم اى ليورثنهم ارض الكفار من العرب والعجم كما استخلف الذين من
قبلهم اي بنى اسرائيل لما اهلك الجبابرة بمصر واورثهم ارضهم وديارهم
واموالهم وقد وقع مطابقا لما اخبر والمراد من الذين آمنوا
الصحابة بدليل قوله تع منكم وبدليل قوله تع وليبدلنهم من بعد
خوفهم امنا وهم كانوا خائفين في صدر الاسلام وقد انجز الله تع
وعده لهم وقوله صلى الله عليه وسلم الخلافة بعدي ثلثون سنة وكان
مدة خلافة الائمة المرشدين اعني ابى بكر وعمر وعثمان وعلي والحسن
رضى الله عنهم ثلثين سنة وقوله صلى الله عليه وسلم اقتدوا بالذين
من بعدى ابى بكر وعمر وقوله صلى الله عليه وسلم لعمار بن ياسر تقتلك
الفئة الباغية وقد قتل يوم صفين الفئة الباغية يعنى معاوية ومن
معه وقوله صلى الله عليه وسلم لعباس رضى الله عنه حين اسر في اسارى
بدر وطلب النبى صلى الله عليه وسلم فداء نفسه وابن اخيه عقيل ابن ابى
طالب وعجز العباس نفسه عن الفداء اين المال الذى وضعت بمكة
عند ام الفضل وليس معكما وقلت ان قتلت فلعبد الله كذا وللفضل كذا
فقال العباس ما علم احد غيري والذى بعثك بالحق انك لرسول الله و
اسلم هو وعقيل وكاخباره عليه السلم عن موت النجاشى روى ابو هريرة
رضى الله عنه انه صلى الله عليه وسلم نعى الناس موت النجاشى يوم مات
وقال لاصحابه صلوا على اخيكم النجاشى وخرج بهم الى المصلى فكبر بهم
اربع تكبيرات ثم بان بعد الاخبار انه مات في ذلك اليوم واخباره صلى
الله عليه وسلم عما يحدث من الفتن والعلامات اي اشراط الساعة كنابته

بغداد

بغداد روى ابو بكرة رضى الله عنه ان النبى صلى الله عليه وسلم قال ينزل ناس
من امتى بغائط يسمونه البصرة عند نهر يقال له دجلة يكون عليه جسر
ويكثر اهلها ويكون من امصار المسلمين فاذا كان آخر الزمان جاء بنو
قنطوراء عراض الوجوه صغار الاعين حتى نزلوا على شط النهر فيتفرق اهلها
ثلث فرق فرقة ياخذون اذناب البقر والبرية وهلكوا وفرقة
ياخذون لانفسهم وفرقة يجعلون ذراريهم خلف ظهورهم ويقاتلونهم
وهم شهداء فكان كما اخبر فان المراد بذلك المصر هو بغداد وقد اغار
بنو قنطوراء يعنى الترك وقد تفرق اهل بغداد في تلك الغارة ثلث فرق
كما ذكر النبى صلى الله عليه وسلم وكاخباره عليه السلم عن نار بصرى وهى مدينة
بالشام حماها الله تع عن الآفات فان النبى صلى الله عليه وسلم قال لا تقوم
الساعة حتى تخرج نار من ارض الحجاز تضيء اعناق الابل ببصرى وكان
كما اخبر فانه نقل عن الثقات ان نارا خرجت من الحجاز سنة اربع وخمسين
وستمائة وقد اضاءت ما حولها بحيث رؤيت من بصرى فهذه اخبار عن
المغيبات في الامور المستقبلة واما الاخبار عن المغيبات في الامور الماضية
فما كان من اقاصيص الاولين من غير مطالعة كتب ولا رجوع الى اهل
التواريخ بحيث لم يمكن احد من تخطئته وثالثها بلوغه عليه السلم هذا
المبلغ العظيم من الحكمة النظرية كمعرفة الله تع واسبابه واحكامه بل جميع
العلوم العقلية والنقلية ومن الحكمة العملية كعلم الاخلاق وتدبير المنزل
وسياسة المدن بغتة من غير تعلم وممارسة فانه صلى الله عليه وسلم ما كان
من قبيلة اهل العلم وكان من بلد لم يكن فيها احد من اهل العلم وما سافر
سفرا الى بلد اهل العلم فانه صلى الله عليه وسلم سافر مرتين الى الشام مدة
يسيرة علم كل واحد من اعدائه انه لم يتفق فيهما مخالطة مع اهل العلم وهذا
من اجل الامور الخارقة للعادة ونقل عنه معجزات اخر كانشقاق القمر روى
انس ان اهل مكة سالوا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يريهم آية فاراهم القمر

شقين حتى رأوا الجبل بينهما وتسليم الحجر عليه روى جابر بن سمرة انه صلى الله
عليه وسلم قال اني لاعرف حجرا بمكة كان يسلم علي قبل ان ابعث وكنبوع الماء
من بين اصابعه قال جابر رضي الله عنه عطش الناس يوم حديبية ورسول
الله صلى الله عليه وسلم بين يديه ركوة فتوضأ منها ثم اقبل الناس نحوه
قالوا ليس عندنا ما نتوضأ به ونشرب الا ما في الركوة فوضع عليه السلام
يده في الركوة فجعل الماء يفور من بين اصابعه كماء العيون فشربنا وتوضأنا
قيل لجابر كم كنتم قال لو كنا مائة الف لكفانا كنا خمس عشرة مائة وكحنين
الخشب قال جابر كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا خطب استند الى جذع نخلة
من سواري المسجد فلما صنع له المنبر فاستوى صلى الله عليه وسلم عليه صاحت
النخلة التي كان يخطب عندها حتى كادت ان تنشق فنزل النبي صلى الله عليه
وسلم فاخذها وضمها اليه فجعلت تئن انين الصبي الذي يسكت حتى استقرت
وكشكاية الناقة من كثرة العمل وقلة العلف قال يعلى بن مرة الثقفي ثلثة
اشياء رأيتها من رسول الله صلى الله عليه وسلم بينما نحن نسير معه اذ مررنا ببعير
يسنى عليه فلما رآه البعير جرجر فوضع جرانه فوقف النبي صلى الله عليه وسلم
فقال اين صاحب هذا البعير فجاءه فقال له بعنيه فقال بل نهبه لك يا
رسول الله فانه لاهل بيت ما لهم معيشة غيره قال اما اذ ذكرت هذا من
امره فانه شكى كثرة العمل وقلة العلف فاحسنوا اليه وجرجر البعير اي صوت
وجران البعير مقدم عنقه وكشهادة الشاة المسمومة روى جابر رضي الله عنه
ان يهودية سمت شاة مصلية ثم اهدتها الى رسول الله صلى الله عليه وسلم
فاخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم الذراع فاكل منها واكل رهط من اصحابه معه
فقال رسول الله ارفعوا ايديكم وارسل الى اليهودية فدعاها فقال سممت هذه
الشاة فقالت من اخبرك قال اخبرتني هذه في يدي يعني الذراع قالت نعم
قلت ان كان نبيا فلن يضره وان كان غير نبي استرحنا منه فعفا عنها رسول
الله صلى الله عليه وسلم ولم يعاقبها الى غير ذلك من المعجزات المذكورة في كتب

السنو آب کشیدن مستر من الزبهر [illegible]

الصلی در آتش درآوردن و بریان کردن [illegible]

دلائل النبوة وهو ان لم يتواتر كل واحد منها فالقدر المشترك بينها متواتر لان
مجموع الرواة بلغوا حد التواتر والقدر المشترك متحقق في روايات المجموع
فيكون متواترا وانما قلنا ان كل من ادعى النبوة واظهر المعجزة يكون نبيا
لان الرجل اذا قام في محفل عظيم وقال اني رسول هذا الملك اليكم
فطالبوه بالحجة فقال الرجل ايها الملك ان كنت صادقا في دعواي
فخالف عادتك وقم من مقامك ففعل الملك اي قام الملك من مكانه علم الحاضرون
بالضرورة صدق الرجل في دعواه فكذا ههنا الثاني من الوجوه الدالة
على نبوته جميع سيره وصفاته المتواترة كملازمته الصدق فانه لم يكذب
قط فيما يتعلق بالدنيا ولا فيما يتعلق بالدين ولهذا لم يتمكن اعداؤه من
نسبة الكذب اليه في شيء من الاشياء وكالاعراض عن متاع الدنيا مدة
عمره مع القدرة عليه شاهده عرض قريش المال والرياسة ونكاح من
يرغب فيها ليترك دعواه عليه واعراضه عنه وكسخاوته عليه السلام في الغاية
حتى عاتبه سبحانه وتعالى فقال ولا تبسطها كل البسط وكشجاعته صلى الله
عليه وسلم الى حد لم يفر قط من احد وان عظم الرعب مثل يوم احد وحنين و
لهذا اذا اشتد البأس اتقى به الناس وكالفصاحة التي ابكمت مصاقع الخطباء
والجمت العرب العرباء وخطيب مصقع اي بليغ وكالاصرار على الدعوى مع ما
يرى من المتاعب والمشاق قال عليه السلام ما اوذي نبي مثل ما اوذيت
فصبر عليه من غير فتور في العزم كما صبر اولوا العزم من الرسل وكالترفع على
الاغنياء والتواضع مع الفقراء لا يكون الا للانبياء فان كل واحد وان
فرضنا انه لا يدل على النبوة لكن مجموعها مما يعلم قطعا انه لا يحصل الا للنبي
وهذه طريقة اختارها الجاحظ وارتضاها الغزالي في كتاب المنقذ الثالث
من الوجوه الدالة اخبار الانبياء المتقدمين في كتبهم عن نبوته عليه السلام فهذه
مجامع ادلة نبوته صلى الله عليه وسلم والاستقصاء فيها مذكور في المطولات
وكتب دلائل النبوة **قال** وقالت **اقول** قالت البراهمة كلام حسنة

العقل اي كل ما علم حسنه بالعقل فهو مقبول سواء ورد به الرسول او لم يرد
لما تقرر في العقل ان كل ما ينتفع به الانسان وكان خاليا عن امارة الضرر
وكان الانتفاع به حسنا وما قبحه العقل اي علم قبحه بالعقل فهو مردود سواء
ورد به الرسول او لم يرد وما يتوقف العقل فيه اي لم يعلم العقل حسنه
وقبحه فيستحسن عند الحاجة الى الانتفاع به ويستقبح عند الاستغناء عنه
لما تقرر في العقول ان ما يحتاج الانسان اليه ولم يظهر قبحه حسن وان
ما يستغني الانسان عنه ولم يظهر حسنه قبيح لانه اقدام على ما يحتمل الضرر
من غير حاجة اصلا فاذن في العقل مندوحة عن النبي يقال لي في هذا الامر
مندوحة ومنتدح اي سعة ويقال ان في المعاريض لمندوحة عن الكذب
والجواب انه مبني على الحسن والقبح العقليين وقد سبق بطلانه ثم ذكر المص
فوائد البعثة على التفصيل فقال لبعثة الرسول فوائد لا تحصى منها ان تعزز
الحجة بان يؤكد فيما دل عليه العقل بالاستقلال لينقطع عذر المكلف من
كل الوجوه واليه اشار بقوله تع لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل و
لو انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا
فنتبع آياتك من قبل ان نذل ونخزى فبين انه تع بعث الرسل لقطع الحجة و
في تلك الحجة وجوه ثلثة احدها ان يقولوا انه سبحانه وتع وان خلقنا لنعبده
فقد كان يجب ان يبين لنا العبادة التي يريدها منا انها ما هي وكم هي و
كيف هي وان وجب اصل الطاعة في العقل لكن كيفيتها غير معلومة لنا فبعث
الله تع الرسل لقطع هذا العذر فانهم اذا اثبتوا الشرائع المفصلة زالت
اعذارهم وثانيها ان يقولوا انك ركبتنا تركيب سهو وغفلة وسلطت علينا الهوى
والشهوات فهلا امددتنا يا الهنا بمن اذا سهونا نبهنا واذا مال بنا الهوى
منعنا ولكنك لما تركتنا مع نفوسنا واهوائنا كان ذلك اغراء لنا على تلك
القبائح وثالثها ان يقولوا هب انا بعقولنا علمنا حسن الايمان وقبح الكفران
ولم نعلم بعقولنا ان من فعل القبيح عذب شاهدا مخلدا لا سيما ونعلم ان لنا في

القبيح لذة وليس لك فيه مضرة ولم نعلم ان من آمن وعمل صالحا استحق
الثواب لا سيما وكنا قد علمنا انه لا منفعة لك في شيء فلا جرم لم يكن
مجرد العلم بالحسن والقبح داعيا ولا رادعا اما بعد البعثة اندفعت
هذه الاعذار ومن فوائد البعثة ان يبين اي تزيل الشبهة التي
يصعب على العقل دفعها ومنها ان يرشد الى ما يتوقف العقل فيه و
لا يدل عليه بالاستقلال كبعث الاموات واحوال الجنة والنار و
سائر السمعيات كالسمع والبصر والكلام المتوقف على السمع ومنها
ان يبين حسن ما توقف العقل فيه ولم يستقل بمعرفته وقبحه كالنظر
الى وجه العجوز الشوهاء والى وجه الامة الحسناء فان العقل متوقف
في حسنه وقبحه ومنها ان يفصل ما حسنه العقل اجمالا بان يبين ماهية
العبادة وكميتها وكيفيتها ومنها ان يبين وظائف الطاعات و
العبادات المذكرة للمعبود والمكررة لاستحفاظ التذكر في الاوقات
المتتالية كالصلوة وغيرها ومنها ان يشرع قواعد العدل المقيم لحيوة
النوع فان الانسان مدني بالطبع مظنة للتنازع المفضي الى التقاتل
فلا بد من عدل مقيم لحيوة النوع بحفظه شرع لما ذكر في بيان الاحتياج
الى النبي على طريقة الحكماء ومنها ان تعلم الصناعات الضرورية الاهم
المكملة لامر المعاش قال الله تع في داود عليه السلم وعلمناه صنعة
لبوس لكم وقال تع لنوح واصنع الفلك باعيننا ولا شك ان الحاجة
الى الغزل والنسج والخياطة والبناء وما يجري مجراها اشد من الحاجة
الى الدرع وتوقيفها الى استخراجهم ضرر عظيم فوجب بعثة الانبياء لتعليمها
ومنها ان يعلم منافع الادوية التي خلقها الله تع في الارض لنا فان
التجربة لا تفي بمعرفتها الا بعد تطاول الازمنة ومع ذلك فيه خطر على الاكثر
وفي البعثة فائدة معرفة طبائعها ومنافعها من غير تعب ولا خطر
وكذلك تعلم خواص الكواكب فان المنجمين عرفوا درجات الهبوط الفلك

ولا يمكن الوقوف عليها بالتجربة لان التجربة يعتبر فيها التكرار والاعمار
البشرية كيف تفي بادوار الكواكب الثابتة وايضا العقول متفاوتة
والكامل نادر والاسرار الالهية عزيزة جدا فلا بد من معلم يعلمهم
ويرشدهم فلا بد من بعثة الانبياء وانزال الكتب عليهم ايضا لان الكل
مستعد الى منتهى كماله الممكن له بحسب شخصه على وجه يناسب عقولهم
قال قالت اليهود اقول قالت اليهود لو كان محمد عليه السلام
نبيا لكان كل ما اخبر به صدقا واللازم بط فانه اخبر ان شريعة
موسى عليه السلام منسوخة وهذا الخبر ليس بصدق وذلك لانه تع لما
شرع شريعة موسى عليه السلام فلا يخ اما ان يكون قد بين انها فيها
ستنسخ فان كان قد بين فيها انها ستنسخ لزم ان يتواتر ويشتهر
كاصل دينه وذلك لانه كان هذا من الامور العظيمة التي يتوفر الدواعي
على نقلها فوجب ان ينقل متواترا او النقل المتواتر لا يجوز الاطباق على
اخفائه وكان يلزم ان يكون العلم بانها د شرع موسى عليه السلام عند
مبعث عيسى منتهى شرع عيسى عند مبعث محمد صلى الله عليه وسلم
معلوما للناس بالضرورة وان يكون المنكر له منكرا للمتواترات و
ان يكون ذلك من اقوى الدلائل لعيسى ومحمد عليهما السلام من الله تع
على دعواهما فلما لم يكن الامر كذلك علمنا فساد هذا القسم وان لم يكن
قد بين انه سيستنسخ. فان كان قد بين في شرع موسى ما يدل على دوامه
وانها باقية الى يوم القيمة امتنع نسخه لانه تع لما بين ان شرع موسى
ثابت ابدا فلو لم يبق ثابتا كان ذلك كذبا والكذب على الله تع مح
ولانه لو جاز ان ينص الله تع على التابيد مع ان التابيد لا يحصل ارتفع
الامان عن كلامه ووعده ووعيده وهذا باطل بالاتفاق ولانه لو
جاز ان يخبر الله تع عن شرع موسى عليه السلام انه ثابت ابدا مع انه
لا يكون ثابتا ابدا فيلزمكم جواز نسخ شريعتكم وان لم يكن فيها ما

يدل على دوام شرع موسى بل بين في شرع موسى انه ثابت ولم يبين الدوام
ولا التوقيت لم يتكرر شرع موسى ح لم يثبت الامرة واحدة لما ثبت في
اصول الفقه ان الامر الذي لم يقيد بالدوام ولا بالتوقيت لا يقتضي
الا الوجوب مرة واحدة لكن معلوم ان شرع موسى عليه السلام لم يكن كذلك
فان التكاليف كانت متوجهة بشرع موسى عليه السلام على الناس الى زمان
عيسى عليه السلام بالاتفاق ومتى ظهر فساد القسم الاول والثالث تعين
صحة الثاني وح يلزم امتناع النسخ اجاب المص بان الله تع قد بين في
شرع موسى عليه السلام ما يشعر بنسخه بيانا اجماليا ولم يبين مقدار الوقت
ولم يتواتر لعدم توفر الدواعي على نقله كما يتوفر الدواعي على نقل اصل دينه
فان توفر الدواعي على نقل الاصل اتم من توفرها على نقل كيفيته او كان
قد بين في شرع موسى عليه السلام ما يدل على دوامه ظاهرا الا قطعا ولا امتناع
في نسخ ما دل الدليل على دوامه ظاهرا قال الرابع اقول البحث الرابع
في عصمة الانبياء عليهم السلام اتفق الجمهور على عصمة الانبياء من الكفر والمعاصي
بعد الوحي والفضيلية من الخوارج جوزوا على الانبياء المعاصي واعتقدوا ان
كل معصية كفر فجوزوا على الانبياء الكفر ومن الناس من لا يجوز الكفر على الانبياء
لكنه جوز اظهار الكفر تقية بل اوجبوه لان اظهار الاسلام اذا كان مفضيا
الى القتل كان القاء النفس في التهلكة والقاء النفس في التهلكة حرام لقوله تع
ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة واذا كان اظهار الاسلام حراما كان اظهار
الكفر واجبا ومنع بانه لو جاز اظهار الكفر تقية لكان اولى الاوقات به وقت
ظهور الدعوة لان الناس في ذلك الوقت بالكلية منكرون له فكان لا يجوز
اظهار الدعوة لاحد من الانبياء فيودي الى اخفاء الدين بالكلية والحشوية
لم يجوز الكفر ولا اظهاره وجوزوا الاقدام على الكبائر وقوم منعوا ان يتعمد
الانبياء الكبيرة وجوزوا تعمد الصغائر واصحابنا منعوا الكبائر مطلقا سواء
كان عمدا او سهوا وجوزوا الصغائر سهوا الا عمدا لنا انه لو صدر عنهم كفر او

ذنب لكانوا معذبين باشد العذاب بيان الملازمة ان درجات الانبياء
في غاية الشرف وكل من كان كذلك كان صدور الذنب عنه افحش فكان عذابه
اشد كما اوعد نساء النبي بقوله يا نساء النبي من يأت منكن بفاحشة مبينة
يضاعف لها العذاب ضعفين وزاد في حدود الاحرار لحد العبد نصف حد الحر
وانه لو صدر منهم كفر او ذنب لكانوا من حزب الشيطان لانهم ح يفعلون
ما اراده الشيطان واللازم بط فان من كان من حزب الشيطان كان
هم الخاسرون لقوله تع الا ان حزب الشيطان هم الخاسرون وبطل بالاجماع
ان يكونوا من حزب الشيطان وانه لو صدر من الانبياء كفر او ذنب لم تقبل
شهادتهم لقوله تع ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا واللازم بط والا لكانوا ادنى
حالا من العدول ح وهو بط وانه لو صدر منهم ذنب او كفر لاستوجبوا الذم و
الايذاء لان الكفر والذنب منكر وانكار المنكر واجب وانكار الشيء يوجب ذمه
وايذاؤه وايذاء النبي حرام لقوله تع ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم
الله في الدنيا والآخرة وانه لو صدر منهم كفر او ذنب لانعزلوا عن النبوة لان
المذنب ظالم والظالم لا ينال عهد النبوة لقوله تع لا ينال عهدي الظالمين
لا يقال المراد بالعهد عهد الامامة لا عهد النبوة يدل على ذلك الاصل صدر الآية
حيث خاطب ابرهيم بقوله تع اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي قال
لا ينال عهدي الظالمين لانا نقول عهد الامامة في الآية هو عهد النبوة لان
الله تع جعل ابرهيم نبيا فاراد بقوله اني جاعلك للناس اماما اني جاعلك للناس
نبيا ولئن سلم انه اراد بالامامة غير النبوة فعهد النبوة اولى بذلك اي بان
لا ينال الظالمين ح اما القائلون بجواز صدور الذنب عن الانبياء بوجه
فقد عارضوا الدلائل الدالة على عدم جواز صدور الذنب عن الانبياء بوجوه منها
قوله تع لنبيه صلى الله عليه وسلم عفا الله عنك لم اذنت لهم وقوله تع ليغفر لك الله
ما تقدم من ذنبك وما تأخر الآية فان الآيتين تدلان على جواز صدور الذنب من
النبي اما الآية الاولى فلان العفو دال على تحقق الذنب واما الآية الثانية

فلان

فلان المغفرة بعد تقدم الذنب صريح في صدور الذنب اجاب المصنف بان نحو
هذا محمول على ترك الاولى جمعا بين الدليلين لا يقال لو كان ترك الاولى موجبا
للعفو والغفران لكان جميع العبادات الصادرة من النبي في محل العفو والمغفرة
لانها لا عبادة الا وفوقها عبادة لانا نقول لا محذور في ان يكون جميع العبادات
في محل العفو والمغفرة فان العفو والمغفرة انما يكون اذا لزم من ترك الاولى
فوات مصلحة او حصول مضرة ومنها واقعة آدم عليه السلام فان قوله تع
وعصى آدم ربه فغوى يدل صريحا على انه صدر منه المعصية وآدم نبي بالاتفاق
اجاب المصنف بان واقعة آدم عليه السلام قبل نبوته اذ لم يكن لآدم ح امة ولا يوجد
النبي الا اذا كان له امة لقوله تع ثم اجتباه ربه فتاب عليه
وهدى اي جعله نبيا ومنهم من اعتذر عن قصة آدم بان قوله تع وعصى آدم
ربه فغوى اراد به وعصى اولاد آدم كما في قوله تع واسأل القرية والذي يؤكد
هذا قوله تع في قصة آدم وحواء فلما آتاهما صالحا جعلا له شركاء فيما آتاهما
بالاتفاق لم يشرك آدم ولا حواء وانما اشرك اولادهما ومنهم من قال كان ذلك
بعد الرسالة فزعم الاصم انه كان على سبيل النسيان لقوله تع ولقد عهدنا الى آدم
من قبل فنسي ح اعترض عليه بان ابليس ذكر آدم وقت الوسوسة امر النهي
فقال ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين ح مع هذا التذكير يمتنع
النسيان وقد اجيب عنه بانه يجوز ان يكون التذكير غير وقت النسيان و
الا فلا وجه لقوله تع فنسي ح ايضا عاتبه الله على ذلك في قوله الم انهكما عن تلكما الشجرة
وآدم وحواء اعترفا بالزلة وقالا ربنا ظلمنا انفسنا فقبل الله تع توبتهما فقال
فتاب عليه وكل ذلك ينافي النسيان ومنهم من سلم ان آدم عليه السلام كان متذكرا
للنهي لكنه اقدم على التناول بالتأويل وهو من وجوه احدها زعم النظام ان آدم
فهم من قوله تعالى لا تقربا هذه الشجرة الشخص وكان المراد النوع وكلمة هذا كما يكون
اشارة الى الشخص فقد يكون اشارة الى النوع لقوله صلى الله عليه وسلم هذا وضوء
لا يقبل الله تع الصلوة الا به ح وزعم آخرون ان النهي وان كان ظاهرا في التحريم

ولئن سلم انه لا يجوز ان يكون جميع العبادات في محل العفو والمغفرة ح

وقت ح

لكنه ليس نصا فيه فصرفه عن الظاهر لدليل عنده وبالجملة اذا
تعارضت الدلايل فلا خلاص الا بالتاويل او التوقف ومنها
قول ابرهيم عليه السلام هذا ربي فانه كفر وقد صدر عن ابرهيم
وهو نبي بالاتفاق اجاب بان قول ابراهيم عليه السلم هذا
ربي على سبيل الفرض فان من اراد ابطال قول فرضه اولا
ثم يبطله ومنها قول ابراهيم عليه السلم بل فعله كبيرهم وهو كذب
والكذب ذنب فقد صدر عن النبي ذنب اجاب عنه بوجهين
احدهما ان ابراهيم قال هذا القول على سبيل الاستهزاء بالكفار
كما لو قلت لصاحبك وهو امي وتعتقد انه قادر على الكتابة انت
كتبت هذا على سبيل الاستهزاء وثانيهما ان اسناد الفعل الى الكبير
اسناد الفعل الى السبب لان تعظيم الكفار للصنم حمل ابراهيم على ان
جعله جذاذا ومنها نظر ابرهيم في النجوم ليعلم حاله من النجوم لقوله تع
فنظر نظرة في النجوم فقال اني سقيم والنظر في النجوم من هذا الوجه
حرام وقوله اني سقيم كذب لانه لم يكن سقيما والكذب ذنب اجاب بان نظر
ابرهيم في النجوم ليس ليعرف حاله من تاثير النجوم بل نظره في النجوم كان للاستدلال
والتعرف على صنعه والنظر من هذا الوجه طاعة لقوله تع ويتفكرون
في خلق السموات والارض وبان قوله اني سقيم يجوز ان يكون اخبارا
عن سقم حال او عن سقم متوقع في الاستقبال ومنها اخفاء يوسف عليه السلم
حريته عند بيعه فانه كتمان الحق وكتمان الحق ذنب اجاب عنه بانه انما اخفى
يوسف عليه السلم حريته لاشعاره بالقتل ان اظهر حريته وكان قبل نبوته
ومنها هم يوسف عليه السلم بالزنى لقوله تع وهم بها والهم بالزنى ذنب
اجاب بان هم يوسف جبلي لان ميل الرجل الى المراة جبلي ليس بنقص
في حق الرجال بل صفة محمودة غير اختيارية ومنها جعل يوسف عليه السلم
سقايته في رحل اخيه ليتهم بالسرقة وذلك جناية والجناية ذنب اجاب

تاثيره

عنه

فلا كذب حينئذ

بان ذلك

بان ذلك بموافقة اخيه ليقيم عنده فلا يكون جناية فلا يكون ذنبا ومنها
ما صدر عن اخوة يوسف عليه السلم من القائه في غيابة الجب وايذائهم
وكذبهم بان الذئب قد اكل يوسف وكل هذه ذنب اجاب بانا لا نم ان
اخوة يوسف انبياء وان سلم انهم انبياء فما صدر منهم لم يكن حال نبوتهم ومنها
قصة داود والطمع في امراة اخيه اوريا كما قال الله تع على لسان الملائكة
ان هذا اخي له تسع وتسعون نعجة ولي نعجة واحدة فقال اكفلنيها وعزني
في الخطاب وكل ذلك ذنب اجاب بان قصة داود عليه السلم لم يثبت صحتها
على ما ذكروه بل يحتمل غيره هذا عصمة حال الانبياء بعد الوحي اما قبل الوحي
فالاكثرون منعوا جواز الكفر وافشاء الكذب والاصرار على الذنب لئلا يزول
عن النبي الثقة بالكلية وجوزوا صدور المعصية على سبيل الندرة لقصة
اخوة يوسف والروافض اوجبوا عصمة الانبياء عن الكذب والمعاصي مطلقا
كبيرة او صغيرة عمدا او سهوا قبل البعثة او بعدها قال تنبيه اقول
لما بين عصمة الانبياء ذكر تنبيها في معنى عصمة الانبياء وهي ملكة نفسانية
تمنع صاحبها عن الفجور وتتوقف على العلم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات
واعلم ان الهيئة النفسانية ان لم يكن راسخة سميت حالا وان كانت
راسخة سميت ملكة والهيئة الحقة النفسانية التي تمنع صاحبها عن الفجور الذي
هو ارتكاب المعاصي مع اجتناب الطاعات انما تصير ملكة بان يعلم صاحبها
مثالب المعاصي اي معايبها ومناقب الطاعات لان الهيئة المانعة من الفجور
اذا تحققت في النفس وعلم صاحبها ما يترتب على المعاصي من المضار وعلى الطاعات
من المنافع تصير راسخة لانه اذا علم مثالب المعاصي ومناقب الطاعات يرغب
في الطاعات ويرغب عن المعاصي فيطيع ولا يعصي فتصير هذه الهيئة راسخة
ويتاكد هذه الملكة في الانبياء عليهم السلم بتتابع الوحي على تذكر ذلك العلم و
الاعتراض على ما يصدر منهم سهوا والعتاب على ترك الاولى فانه متى صدر
شي عنهم سهوا او تركوا ما هو اولى لم يترك مهملا بل يعاتبوا او ينبهوا عليه ويضيق

ولا يثبت بقولهم على ما ذكروه

الامر فيه عليهم فيتاكد الملكة وقيل العصمة كون الشخص بحيث يمتنع
عنه الذنب بخاصية في نفسه او بدنه ومنع ذلك بالعقل والنقل اما العقل
فلانه لو كان كذلك لما استحق صاحبها المدح على عصمته ولامتنع تكليفه
وبطل الامر والنهي مع الثواب والعقاب بالنسبة اليه واما النقل فلقوله
تعالى قل انما انا بشر مثلكم يوحى الى الاية وقوله تعالى ولولا ان ثبتناك
لقد كدت تركن اليهم شيئا قليلا فان الاية الاولى تدل على ان النبي
مثل الامة في جواز صدور المعصية منه والاية الثانية تدل على ان الله تع
ثبته على عدم الركون اليهم والا لركن اليهم فيكون الركون الذي هو ذنب
غير ممتنع قال الخامس اقول المبحث الخامس في تفضيل الانبياء
عليهم السلم على الملائكة اكثر اصحابنا والشيعة خلافا للحكماء والمعتزلة
والقاضي ابي بكر الباقلاني وابي عبد الله الحليمي من اصحابنا في الملائكة
العلوية افضل من الانبياء دون الملائكة السفلية احتج الاولون
على تفضيل الانبياء على الملائكة مطلقا بوجوه اربعة الاول انه تع امر
الملائكة بالسجود لادم كقوله تع واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم فسجدوا
الا ابليس ولا شك ان السجود المامور به سجود خدمة لا سجود عبادة فلو
لم يكن ادم افضل منهم الاخفية الملائكة لما امرهم الله تع بالسجود له لان الله
تع حكيم والحكيم لا يامر الافضل بخدمة المفضول الثاني ان ادم اعلم
من الملائكة عليهم السلم لانه عليه السلم كان يعلم الاسماء كلها والملائكة
لا يعلمونها لقوله تع وعلم ادم الاسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال
انبئوني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما
علمتنا انك انت العزيز الحكيم فكان ادم افضل من الملائكة لقوله تع
هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون الثالث ان طاعة البشر
اشق من طاعة الملك لان طاعة البشر مع الموانع من الشهوة والغضب
والوسوسة والصوارف الداخلة والخارجة ولان تكاليف

[margin:] ان م

[margin:] [illegible]

[margin:] فانهم ذهبوا الى ان الملائكة العلوية صح

البشر تكاليف مستنبطة بالاجتهاد وطاعة الملك ذاتية جبلية ليس لها موانع
وصوارف منصوص عليها لا مستنبطة بالاجتهاد واذا كان طاعة البشر
اشق يكون افضل لقوله عم افضل العبادات احمزها اي اشقها الرابع قوله تع
ان الله اصطفى ادم ونوحا وال ابرهيم وال عمران على العالمين الاية ترك العمل
به فيمن لم يكن نبيا من الالين فبقي معمولا به في حق الانبياء فيكون الانبياء افضل
العالمين مع الملائكة من العالمين فيكون الانبياء افضل من الملائكة واحتج الاخرون
اي القائلون بان الملائكة العلوية افضل من الانبياء ايضا بوجوه ستة
الاول قوله تع لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون
فهذا السياق يقتضي تفضيل الملائكة المقربين على عيسى لان البلاغة تقتضي
الترقي من الادنى الى الاعلى وفيه نظر فان النصارى لما عاينوا ولادة عيسى
عليه السلم بغير اب اعتقدوا انه ابن الله وليس بعبد الله استبعادا لان يكون
العبد يولد بغير اب فقال الله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبد الله
بسبب انه خلقه الله سبحانه وتعالى بغير اب ولا الملائكة المقربون الذين خلقهم
الله تع بلا واسطة اب وام ومعلوم ان الترقي من الادنى الى الاعلى من هذا الوجه
لا يلزم ان يكون الاعلى من هذا الوجه
افضل الثاني اطراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر الانبياء عليهم السلم يدل
على ان الملائكة افضل من الانبياء وفيه نظر فان تقديم الذكر لا يدل على افضليتهم
لجواز ان يكون تقديمهم في الذكر باعتبار تقديمهم في الوجود الثالث قوله تع
لا يستكبرون عن عبادته استدل بعدم استكبارهم عن عبادة الله تع على
ان البشر ينبغي ان لا يستكبر ولا يناسب ذلك ما لم يثبت تفضيلهم وفيه نظر فان
غايته ان يكون الملائكة افضل من البشر الذي يستكبر عن عبادته ولا يلزم ان
يكونوا افضل من الانبياء الذين لا يستكبرون عن عبادته الرابع قوله تعالى
ولا اقول لكم اني ملك وقوله تع الا ان تكونا ملكين اي الا كراهة ان تكونا ملكين
سياق الاية الاولى يدل على ان الملك افضل من النبي عم سياق الاية الثانية
يدل على ان الملك افضل من ادم وحواء وفيه نظر فان الاية الاولى لا تدل على

[margin:] لا يلزم ان يكون الاعلى من هذا الوجه م

ان الملك افضل بل يدل على ان الملك لا يتبع الوحي والنبي يتبع الوحي بدليل
قوله تع ان اتبع الا ما يوحى الي وهذا لا يدل على ان الملك افضل والآية الثانية
تدل على تفضيل الملك على آدم عليه السلم وقت مخاطبة ابليس ولم يدل على تفضيله
عليه بعد الاجتباء الخامس الملك معلم النبي والرسول اليه ولا شك ان المعلم افضل
من المتعلم والرسول افضل من المرسل اليه كما ان النبي افضل من الامة المرسل
اليهم وفيه نظر فان المعلم افضل من المتعلم فيما يعلمه لا في غيره ولا في ما يعلم
دائما بل قبل تعلمه والقياس على النبي بالنسبة الى الامة ليس بصواب لظهور الفرق
فان السلطان اذا ارسل شخصا الى جمع كثير ليكون حاكما عليهم يكون ذلك
الشخص افضل من ذلك الجمع اما اذا ارسل واحدا الى ذلك الشخص الحاكم لتبليغ رسالة
لا يلزم ان يكون ذلك الواحد افضل من ذلك الشخص الواحد السادس
الملائكة ارواح مبرأة عن الرذائل وعن الآفات النظرية والعملية مطهرة عن
الشهوة والغضب اللذين هما منشأ الاخلاق الذميمة مطلعة على اسرار الغيب
قوية على الافعال العجيبة من تصريف السحاب والزلازل القوية سابقة الى الخيرات
مواظبة على محاسن الاعمال لقوله تع لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون
وقوله تع يسبحون الليل والنهار لا يفترون **قال** السادس **اقول**
البحث السادس في الكرامات الكرامات جائزة عندنا وعند ابي الحسين البصري
من المعتزلة وانكرها سائر المعتزلة والاستاذ ابو اسحق منا لنا ان الكرامات
لو لم يكن جائزة لما وقعت فان الوقوع يقتضي الجواز واللازم باطل لقصة آصف
فانه احضر عرش بلقيس قبل ارتداد الطرف لقوله تع قال الذي عنده علم من الكتاب
انا آتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك الآية وهذا الاحضار من الامور الخارقة
للعادة وآصف لم يكن نبيا وقصة مريم وحضور الرزق عندها قال الله تع كلما
دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا الآية وقصة مريم وحضور الرزق
عندها قال الله اصحاب الكهف لبثهم في الكهف ثلثمائة سنين وازدادوا
تسعا قال الله تع اذ اوى الفتية الى الكهف الى قوله في الكهف سنين عددا وقوله تع

ولبثوا في كهفهم ثلثمائة سنين وازدادوا تسعا واحتج المنكرون بان الخوارق
للعادة لو ظهرت عن غير الانبياء لالتبس النبي بالمتنبي لان تميز الانبياء عن
ظهور غيرهم انما هو بسبب خوارق العادات منهم اذ الامة يشاركهم في الانسانية
ولوازمها فلولا ظهور المعجزة عنهم لما تميزوا عن غيرهم ~~انما هو بسبب~~ خوارق
العادات فلو جاز ان يظهر الخارق للعادة عن غيرهم لالتبس النبي بالمتنبي
قلنا لا نم انه يلتبس النبي بالمتنبي بل يتميز النبي بالتحدي ودعوى النبوة فاذا ظهر
الخارق للعادة مقرونا بالتحدي والدعوى علمنا صدقه **قال**
الباب الثاني **اقول** لما فرغ من الباب الاول شرع في الباب الثاني في
الحشر والجزاء وذكر فيه ثمانية مباحث الاول في اعادة المعدوم الثاني في حشر
الاجساد الثالث في الجنة والنار الرابع في الثواب والعقاب الخامس في
العفو والشفاعة لاصحاب الكبائر السادس في اثبات عذاب القبر السابع
في سائر السمعيات الثامن في الاسماء الشرعية المبحث الاول في اعادة المعدوم
اعادة المعدوم جائزة عندنا خلافا للحكماء والكرامية وابي الحسين البصري من
المعتزلة لنا ان الشيء لو امتنع وجوده بعد عدمه فاما ان يمتنع وجوده
لذاته اي لذات ذلك الشيء او لشيء من لوازمه فيمتنع وجوده بالضرورة ابتداء
او امتنع وجوده بعد عدمه لشيء من عوارضه فيمكن وجوده بعد عدمه عند انقطاع
ذلك العارض المقتضي لامتناع وجوده بعد عدمه بالنظر الى ذات ذلك
الشيء من حيث هو فان قيل الشيء بعد العدم ممتنع الوجود وذلك الامتناع
للماهية الموصوفة بالعدم بعد الوجود وهذا الوصف امر لازم للماهية بعد
العدم وامتناع الماهية بعد العدم بسبب هذا اللازم لا يقتضي امتناع الماهية
مطلقا لا يقال الحكم عليه بانه ممتنع لذاته او لغيره لا يصح لان الحكم على الشيء
يستدعي امتياز المحكوم عليه عن غيره والامتياز يستدعي الثبوت وهو مناف
للعدم لانا نقول الحكم عليه بانه لا يصح الحكم عليه حكم عليه فيكون منافضا وايضا
هذا بان الحكم على ما يمتنع وجوده ممتنع من حيث كونه ممتنعا وممكن من حيث

كونه متصورا من جهة الامتناع وليس بينهما تناقض لاختلاف الموضوعين
والحق ان يقال الحكم على المعدوم بانه ممكن عوده يقتضي ثبوته في الذهن والمعدوم
يصح له ثبوت في الذهن اجيب بان هذا الوصف ليس بلازم للماهية بعد العدم
فانه يجوز انفكاك هذا الوصف عن الماهية بعد العدم ولئن سلم ان هذا الوصف
لازم للماهية بعد العدم لكن لا نم ان الماهية الموصوفة بهذا الوصف ممتنع
الوجود وذلك لانه كما لا يكون الماهية الموصوفة بالوجود بعد العدم واجب
الوجود وممتنع العدم كذلك لا يكون الماهية الموصوفة بالعدم بعد الوجود
ممتنع الوجود وواجب العدم بل هو قابل للوجود واليه اشار بقوله تع وهو
اهون عليه اللهم الا اذا اريد بالامتناع الامتناع بشرط العدم وقد عرفت ان
الوجوب بشرط الوجود والامتناع بشرط الامتناع العدم لا ينافي الامكان
بحسب الذات. واحتج المنكرون لجواز اعادة المعدوم بوجوه ثلثة الاول
ان المعدوم نفي محض ليس له هوية ثابتة فلا يصح الحكم عليه بامكان العود
لانه لو صح الحكم عليه بامكان العود فالاشارة العقلية بامكان العود ان
كانت الى الصورة التي في الذهن فهي ممتنع الوجود في الاعيان وعلى تقدير
وجودها لم يكن معاده لانها مثال المعدوم الذي فرض انه معاد لا نفسه
وان كانت الاشارة العقلية الى ما يماثل الصورة التي في الذهن وما يماثل الصورة
التي في الذهن لا يلزم ان يكون ذلك المعدوم بعينه فيلزم ان يكون كل ما
يماثله معادا فان الصورة التي في الذهن يماثلها اشياء كثيرة وان كانت
الاشارة العقلية الى نفس ذلك المعدوم ولا هوية له بل هو نفي محض فيمتنع الاشارة
اليه بامكان العود فلا يصح الحكم عليه بامكان العود فلا يمكن عوده والا لكان
الحكم بامكان العود صحيحا هف فالحاصل ان القول بامكان العود يؤدي
الى ان يقول ان كل مستانف معاد او القول بان للمعدوم حال العدم له
هوية ثابتة وكلاهما باطلان فالقول بامكان العود بط الثاني لو امكن
اعادة المعدوم لامكن ان يوجد مثله بلا عينه مبتدءا في وقت اعادته فانه

اذا امكن ان يوجد فرد من افراد ماهية نوعية لا يكون نوعها منحصرا في
شخص متكيف بعوارض مشخصة بعد العدم جاز ان يكون يوجد ابتداء
بالطريق الاولى فلو وقع المعاد لم يتميز مثله المبتدا معه حال عوده فان الفارق
بينهما لا يكون الماهية ولا عوارضها المشخصة لعدم الاختلاف فيها الثالث
انه لو امكن عود المعدوم لامكن اعادة الوقت المبتدا فيه وامكن اعادته في ذلك
الوقت فيكون مبتدا من حيث هو معاد وهو متناقض واجيب عن الاول
بان قولكم لا يحكم عليه بامكان العود حكم فيتناقض تقرير هذا الجواب
بقول ابسط ان يقال قولكم لا يصح الحكم عليه بامكان العود حكم عليه فلا يخ
اما ان يكون هذا الحكم صحيحا اولا فان كان الاول فقد صح الحكم على
المعدوم واذا صح الحكم عليه صح الاشارة اليه فلا يمتنع الحكم عليه بامكان الاعادة
وان لم يكن هذا الحكم صحيحا يكون نقيضه وهو قولنا يصح الحكم عليه بامكان العود
صحيحا وهو المطلوب ورد هذا الجواب بان هذا الحكم صحيح قوله فان كان صحيحا
فقد صح الحكم على المعدوم قلنا لا يلزم من صحة هذا الحكم صحة الحكم على المعدوم
فان هذا الحكم حكم على الحكم بصحة العود لا على المعدوم وقد عورض هذا الوجه
بان يقال المعدوم نفي محض لا هوية له اصلا فلا يصح الحكم عليه بامتناع العود
لانه لو صح الحكم عليه بامتناع العود فالاشارة العقلية بامتناع العود ان
كانت الى الصورة التي في الذهن فيلزم عدم وقوعها في الخارج ولا يلزم منه
امتناع عود المعدوم وان كانت الى ما يماثلها وهو كثير فيلزم امتناع كل
مستانف وان كانت الى نفس ذلك المعدوم ولا هوية له فيمتنع الاشارة اليه
بامتناع فلا العود فلا يصح الحكم عليه بامتناع العود فلا يمتنع العود عليه
والا لصح الحكم عليه بامتناع العود وقد قلنا انه ممتنع والحاصل ان القول
بامتناع العود يؤدي الى القول بامتناع كل مستانف او القول بان المعدوم
حال العدم له هوية ثابتة وكلاهما باطلان فالقول بامتناع العود بط
اجيب عن هذه المعارضة بانه لا يمتنع الاشارة اليه بامتناع العود لان

عن

الاشارة بامتناع العود لان الاشارة بامتناع العود لا يتوقف على هوية ثابتة
فان ما لا ثبوت له يجوز ان يشار اليه بامتناع العود بخلاف الاشارة بامكان
العود اليه فان ما لا هوية له يمتنع الاشارة اليه بامكان العود لاجل عدم
هويتها الثابتة فلا يجوز ان يشار اليه بامتناع العود بسبب عدم الهوية الثابتة
وامكان العود لا يكون لاجل عدم الهوية الثابتة فلا يجوز ان يشار اليه بامكان
العود لاجل عدم هويته الثابتة والحاصل ان صحة الحكم بامتناع العود عليه
باعتبار ان صورة حاصلة في الذهن وامتناع العود باعتبار انه نفي
محض لا هوية له يقبلها العقل واما صحة الحكم بامكان العود عليه باعتبار
ان صورة حاصلة في الذهن وصحة العود باعتبار انه نفي محض لا هوية له غير
متصور ولا يقبله العقل قال المص وهذا الوجه منقوض بالحكم على ما لم يوجد
بعد كما يحكم على من سيولد بانه يمكن ان يوجد وكذا منقوض بالحكم على الممتنع بانه
مقابل المحكوم كذا منقوض بالحكم على الممتنع بانه مقابل الموجود فان الحكم على المعدوم
والممتنع لا يقتضي ثبوته في الاعيان فبطل قولكم المحكوم عليه يجب ان يكون
له ثبوت في الخارج والتحقيق في الجواب ان يقال الاشارة العقلية بامكان
العود الى ما يماثل صورته التي في الذهن قوله وما يماثل صورته التي في الذهن
لا يلزم ان يكون ذلك المعدوم بعينه قلنا مسلم انه لا يلزم ان يكون ذلك
المعدوم ولكن لا يلزم منه امتناع كونه ذلك المعدوم فان عدم اللزوم لا يقتضي
لزوم العدم وح جاز ان يكون ذلك المعدوم وهو المط فان كلا منافي جواز
العود لا في وجوبه واما قوله فيلزم ان يكون كل ما يماثله معادا قلنا
لا يلزم من عدم لزوم كونه ذلك المعدوم بعينه لزوم ان يكون كل ما يماثله معادا
واجيب عن الثاني بان كل مثلين فهما متميزان بالتشخص في الخارج لا محالة
وان اشتبه علينا والا اي وان لم يتميز المثلان بالتشخص لم يكونا مثلين
بل هو هو والتحقيق انه لا يلزم من جواز وقوع مثله وقوع مثله حتى لا يلزم
ان لا يكون فرق بين المبتدا والمعاد وان سلم وقوع مثله فيجوز ان

المعدوم

يفرق بينهما ببعض العوارض ايضا ولو كان هذا الدليل صحيحا يلزم جواز
وقوع شخصين ابتداء بعين ما ذكرتم فلم يبق بينهما فرق واجيب عن الثالث
بان اعادة ذلك الوقت لا يستلزم كونه مبتدا فان كون الشيء
مبتدا امر يعرض باعتبار وذلك الاعتبار هو كونه غير مسبوق بحدوث
البتة وهذا الاعتراض غير متحقق في المعاد اذ المعاد مسبوق بحدوث
هو حدوثه اولا فلا يلزم ان يكون مبتدا ومعادا معا بل يكون
معادا قبل العدم كان مبتدا ويجوز ان يكون الشيء الواحد مبتدا و
معادا باعتبارين **قال** الثاني **اقول** المبحث الثاني في
حشر الاجسام اختلف الناس في المعاد فاطبق المليون على المعاد البدني
بعد اختلافهم في معنى المعاد فمن ذهب الى امكان اعادة المعدوم قال ان
الله تعالى يفرق اجزاء ابدانهم الاصلية ثم يولف بينها ويخلق فيها الحيوة
واما الانبياء الذين سبقوا على نبينا محمد صلى الله عليه وسلم فالظاهر من
كلام امتهم ان موسى عليه السلم لم يذكر المعاد البدني ولا انزل عليه في التورية
لكن جاء ذلك في كتب الانبياء الذين جاؤا بعده كحزقيل وشعيا عليهما السلم
ولذلك اقر اليهودية واما في الانجيل فقد ذكر ان الاخيار يصيرون كالملائكة
ويكون لهم الحيوة الابدية والسعادة العظيمة والاظهر ان المذكور فيه
المعاد الروحاني واما القران الكريم فقد جاء فيه المعاد الروحاني و
الجسماني اما الروحاني ففي مثل قوله تع فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة
اعين وقوله تع للذين احسنوا الحسنى وزيادة وقوله تع ورضوان من الله اكبر
واما الجسماني فقد جاء في القرآن ما لا يحصى واكثره مما لا يقبل التاويل مثل قوله تع
من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة الاية وقوله تعالى
فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون وقوله تع فاذا هم فسيقولون من
يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة وقوله تع ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه
الاية وقوله تع اءذا كنا عظاما نخرة وقوله تعالى وقالوا لجلودهم لم شهدتم

يعدم المكلفين ثم يعيدهم ومن ذهب الى امتناع اعادة المعدوم قال ان الله تعالى

لملائكة

علينا الآية وقوله تع كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها وقوله تع
يوم تشقق الارض عنهم سراعا الآية وقوله تع وانظر الى العظام الآية وقوله
تعالى افلا يعلم اذا بعثر ما في القبور الآية وقوله تعالى ان الاولين و قل
ان الاولين والآخرين الآية الى غير ذلك مما لا يحصى اذا عرفت ذلك
فنقول اجمع المسلمون على ان الله تع يحيي الابدان بعد موتها وتفرقها لانه
ممكن عقلا والصادق اخبر عنه فيكون حقا اما الاول وهو انه ممكن عقلا فلان
الامكان انما يثبت بالنظر الى القابل والفاعل اما النظر الى القابل فلان
اجزاء الميت قابلة للجمع والحيوة والا لم يتصف بالجمع والحيوة قبل الموت
ان لو لم يكن قابلة للجمع والحيوة ١٢
واللازم بط واما بالنظر الى الفاعل فالله تع عالم باعيان اجزاء كل شخص
على سبيل التفصيل لكونه عالما بجميع الجزئيات وقادر على تأليف الاجزاء
وايجاد الحيوة فيها لشمول قدرته كل الممكنات واذا كان كذلك يلزم ان يكون
اما انه
احياء الابدان ممكنا واما الثاني وهو ان الصادق اخبر عنه فلانه يثبت
بالتواتر ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يثبت المعاد الجسماني وفي القرآن
العظيم جاء اثبات المعاد الجسماني اكثر من ان يحصى والى امكانه ووقوعه
اشار بقوله تع قل يحييها الذي انشاها اول مرة الآية وقيل المعاد الجسماني
غير ممكن لانه لو اكل انسان انسانا آخر وصار جزء بدن المأكول جزء من
بدن الآكل فالمأكول اما ان يعاد في الآكل او المأكول منه وايا ما كان فلا يعود
احدهما بتمامه وايضا فليس ان يعاد جزء بدن احدهما اولى من ان يعاد
جزء بدن الآخر وجعله جزء البدنين معا مح فلم يبق الا ان لا يعاد واحد منهما
وايضا المقصود من البعث اما الايلام او الالتذاذ او دفع الالم والاول
لا يصلح ان يكون مقصودا للحكيم اذ لا يليق به واما الثاني فمح اذ لا لذة
في الوجود لان كل ما يتخيل في عالمنا انه لذة فهو بالحقيقة ليس بلذة بل كل ذلك
دفع الالم يشهد بذلك الاستقراء والثالث ايضا بط اذ يكفي الابقاء على العدم
فيكون البعث ضائعا واجيب عن الاول بان المعاد من كل واحد منهما اجزاؤه

الاصلية التي هي للانسان لا المبتذلة والهيكل الذي يتعلق به التشخص في
اكثر الاحوال فان الاجزاء الاصلية هي الباقية اول عمره الى آخره الحاضرة للنفس
والاجزاء الاصلية وهي الثابتة في اول عمره الى آخره الحاضرة للنفس هو الاجزاء
الاصلية للمأكول منه فضل الآكل فترد الى المأكول منه اولى فلا يعاد في الآكل
المغتذي واجيب عن الثاني بان فعله تع لا يستدعي غرضا ولا يسأل عما يفعل
وان سلم ان فعله يستدعي غرضا فيجوز ان يكون الغرض من البعث الالتذاذ
قوله لا لذة في الوجود ممنوع لما مر من اللذة والالم ولا نم ان كل ما يتخيل لذة فهو
بل ع
دفع الم في الوجود لذات حقيقية في عالمنا سلم لا يجوز ان يكون اللذائذ الاخروية
ولئن سلم انه ليس للذة وجود في عالمنا ١٢
مشابهة للذائذ الدنيا في الصورة مخالفة لها في الحقيقة فلا يكون اللذات
الاخروية دفعا للآلام بل تكون لذات خالصة عن شائبة دفع الالم **قال**
تنبيه **اقول** تنبيه على ان القول بالمعاد الجسماني غير موقوف على اعدام
الاجزاء بالكلية وهو لم يثبت بدليل قاطع عقلا ونقلا ان الله تعالى يعدم الاجزاء
ثم يعيدها والتمسك بنحو قوله تع كل شيء هالك الا وجهه والهلاك الفناء ضعيف
لانا لا نم ان الهلاك هو الفناء بل الهلاك هو الخروج من حيز الانتفاع وتفرق
الاجزاء هو الخروج من حيز الانتفاع فيكون هلاكا والحق ان الشيء في
الآية بمعنى الممكن فمعنى الآية كل ممكن هالك في حد ذاته غير هالك بالنظر الى
وجهه وهو كذلك فان كل ممكن اي ممكن بط بالنظر الى ذاته ليس له وجود وبالنظر
الى ذاته تعالى موجود فلا يحتاج الى صرفها عن ظاهره **قال** الثالث **اقول**
المبحث الثالث في الجنة والنار فقال نفاة الجنة والنار اما ان تكونا في هذا
العالم او في عالم آخر فان كانا في هذا العالم فاما ان تكونا في عالم الافلاك
او في عالم العناصر والاول مح لان الافلاك لا تنخرق ولا يخالطها شيء من
الفاسدات وكونهما في الافلاك يقتضي خرقها او مخالطتها مع الاجسام الفاسدة
لان الاشجار والانهار والحركات التي فيها والنيران في الافلاك يقتضي خرقها ١٢
وهو مح والثاني هو ان يكون في عالم العناصر يقتضي ان يكون الجنة تناسخا
وان كان في عالم آخر فهو بط لان هذا العالم كروي لان الفلك بسيط على ما قرر

فشكل الكرة فلو فرض عالم آخر كان كريا فلو فرض كرة اخرى حصل بينهما خلاء
وهو مح ولان العالم الثاني لو حصل فيه الجنة والنار لحصل فيه العناصر و
لو حصل فيها العناصر لكانت مماثلة لهذه العناصر مائلة الى الاحياز التي هي مقتضية
للحركة اليها وكانت ساكنة في احياز ذلك العالم طبعا فيلزم ان يكون الجسم
واحد مكانان بالطبع وهو مح او كانت ساكنة في احياز ذلك العالم قسرا دائما
وهو ايضا مح والجواب لم لا يجوز ان يكون الجنة في هذا العالم او يكون
في عالم الافلاك كما قيل الجنة في السماء السابعة عند سدرة المنتهى لقوله تع
عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وسدرة المنتهى في السماء السابعة
ولقوله صلى الله عليه وسلم سقف الجنة عرش الرحمن والعرش هو الفلك الثامن
عند المتقدمين قوله الافلاك لا تنخرق قلنا امتناع الخرق على الافلاك مم
ولم لا يجوز ان يكون النار في هذا العالم تحت الارضين قوله لو كان كذلك
لكان الحشر تناسخا قلنا لا نم والفرق بين الحشر في هذا العالم والتناسخ
ان الحشر في هذا العالم رد النفس الى بدنها المعاد ان كان البدن بعينه
او الى البدن المؤلف من اجزائه الاصلية ان لم يكن البدن معادا بعينه
والتناسخ رد النفس الى بدن مبتداء او يكون الحشر في عالم آخر قوله لان
الفلك بسيط فشكله الكرة قلنا لا نم بساطة كل محيط ولا نم استلزام البساطة
كرية الشكل ولئن سلم استلزام البساطة كرية الشكل حتى يحصل بينهما خلاء
فلا نم امتناع الخلاء والحاصل ان امتناع كونهما في عالم آخر مبني على بساطة
كل محيط واستلزام البساطة كرية الشكل وعلى امتناع الخلاء وكل من هذه
المقدمات فلم لا يجوز ان يكون هذا العالم والعالم الذي فيه الجنة والنار
كرتين مركوزتين في ثخن كرة اعظم منهما فلا يحصل بينهما خلاء ولا نم انه لو حصل
في ذلك العالم عناصر لكانت مماثلة لعناصر هذا العالم في تمام الحقيقة فان
وجوب تماثل عنصري العالمين مطلقا اي في تمام الماهية ممنوع لامكان الاختلاف
في الصورة او الهيولى مع ان حصل الاشتراك في الصفات واللوازم بان يكون

ممنوعة ولئن سلم جميع هذه المقدمات فهو

نار ذلك العالم مثلا حارة يابسة طالبة لمقعر فلك القمر في ذلك العالم كنار
عالمنا هذا وكذلك القول في سائر العناصر لجواز اشتراك المختلفات بالماهية
في الصفات واللوازم **قال** فرع **اقول** هذا فرع على جواز وجود
الجنة والنار على تقدير جواز وجود الجنة والنار اختلفوا في انهما مخلوقتان
الآن ذهب الجمهور الى ان الجنة والنار مخلوقتان الآن خلافا لابي
هاشم والقاضي عبد الجبار لنا قوله تع في وصف الجنة جنة عرضها كعرض السموات
والارض اعدت للمتقين اخبر الله تع عن اعداد الجنة بلفظ الماضي فدل على انها
مخلوقة الآن والا يلزم الكذب في خبر الله سبحانه وتعالى وهو مح لا يقال
لو كانت الجنة مخلوقة الآن لكان عرضها عرض السموات والارض مع اللازم
بط اما الملازمة فظاهرة واما بطلان اللازم فلانه انما يكون عرضها
عرض السموات والارض لو وقعت في احياز السموات والارض اذ لو وقعت
في غير احيازهما او في بعض احيازهما لم يكن عرضها عرضهما ووقوعها في جميع
احيازهما انما يكون بعد فناء السموات والارض لاستحالة تداخل الاجسام
وهو مح لانا نقول المراد من قوله تع عرضها السموات والارض مثل عرض
السموات والارض لقوله تعالى كعرض السماء والارض ولانه يمتنع ان
يكون عرضهما عين عرض الجنة وح يجوز ان يكون فوق السماء السابعة
فضاء يكون عرضه مثل عرض السموات والارض مع الجنة فيه وقوله تعالى
واتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة الآية فانه تع اخبر بلفظ الماضي
ان النار اعدت وخلقت فيكون مخلوقة الآن والا يلزم الكذب في خبر
الله تع ولنا ايضا ان اسكان الله تعالى آدم عليه السلم في الجنة واخراجه
عنها بسبب اكل الشجرة بعد نهيه عنها يدل صريحا على ان الجنة مخلوقة الآن
قال ابو هاشم والقاضي عبد الجبار لو كانت الجنة مخلوقة الآن لما كانت
دائمة واللازم بط اما بيان الملازمة فلقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه
يدل على ان ما سوى الله تع ينعدم والجنة مما سواه تع فتكون تنعدم فلا يكون

دائمة واما بطلان اللازم فلقوله تع اكلها دائم اى ماكول الجنة دائم و
اذا كان ماكول الجنة دائما يكون وجود الجنة دائما اذ دوام ماكول الجنة
دون دوام الجنة غير معقول و اذا ثبت ان الجنة غير مخلوقة الآن يلزم
ايضا ان لا يكون النار مخلوقة الآن اجاب المص اولا بمنع الملازمة
وثانيا بمنع بطلان اللازم اما منع الملازمة فلانه لا يلزم من كونهما
مخلوقة الآن عدم دوامهما قوله اما قوله تع كل شئ هالك الا وجهه يدل
على ان ماسوى الله تع منعدم قلنا لا نم ان قوله تع كل شئ هالك الا
وجهه يدل على ان ماسوى الله تع منعدم فان معناه ان كل شئ
مما سوى الله معدوم فى حد ذاته وبالنظر الى ذاته من حيث هو مع قطع
النظر عن موجده لان كل ما سواه ممكن والممكن بالنظر الى ذاته لا يستحق
الوجود فلا يكون بالنظر الى ذاته موجودا وليس معناه ان ماسوى الله
تع يطرا عليه العدم فلا يلزم من كون الجنة مخلوقة الآن طريان العدم
عليها ولئن سلم ان معناه ان كل شئ مما سوى الله تع يطرا عليه العدم
فهو مخصوص بقوله تعالى اكلها دائم فانه يدل على ان الجنة دائمة لما سبق
وح يكون معناه ان كل شئ مما سوى الله تع غير الجنة يطرا عليه العدم
وانما خصص جمعا بين الدليلين و اذا كان مخصوصا لا يلزم من كون الجنة
مخلوقة الآن طريان العدم عليها واما منع بطلان الثانى فلانا لا نم دلالة
قوله تعالى اكلها دائم على دوام الجنة وذلك لان قوله تع اكلها دائم متروك
الظاهر لان المراد بالاكل الماكول و يمتنع دوام الماكول لان الماكول
لا محالة يفنى بالاكل فلا يمكن ان يكون دائما بل معناه كلما فنى شئ
من الماكول بالاكل حدث مثله عقيبه و ذلك لا ينافى عدم الجنة ساعة غير
اخر قال الرابع اقول المبحث الرابع فى العقاب قال معتزلة البصرة
الثواب على فعل الطاعة حق على الله سبحانه وتعالى واحتجوا بوجهين
الاول انه تع شرع التكاليف الشاقة فلا يخ اما ان يكون شرعها لغرض

الثواب وم

عليه م

لام

اوالغرض

او لغرض و الاول بط لان شرعها لا لغرض عبث وهو قبيح والثانى لا يخ اما
ان يكون الغرض عايدا اليه تع او عايدا الينا والاول بط لاستحالة عود
الفوائد اليه والثانى وهو ان يكون الغرض عايدا الينا لا يخ اما ان يكون
الغرض حصول نفع او دفع ضرر والثانى بط لانه لو كان الغرض دفع الضرر
لكان ابقاؤنا على العدم اولى لانه لو ابقانا على العدم لا يستحق حينا فلم يحتج
الى تكلف المشاق والاتعاب بها لكن لما لم يبقنا على العدم دل على ان الغرض
ليس دفع الضرر والاول وهو ان يكون الغرض حصول المنفعة لنا اما
ان يكون منفعة سابقة على التكاليف مثل الوجود والاعضاء الظاهرة
والباطنة والحيوة والصحة وما يتوقف عليه الصحة من الرزق وغيره
من النعم وهو مستقبح عقلا لانه لا يليق بالجواد الحكيم الكريم ان ينعم على
احد ثم يكلفه المشاق من غير ان يحصل للمكلف نفع حال التكليف او بعده
واما ان يكون الغرض من التكاليف منفعة لاحقة اى منفعة يحصل بعد
التكليف وهو المط وان الثواب هو المنفعة اللاحقة التى هى الغرض من
التكليف فثبت ان الغرض من التكليف هو الثواب على الاتيان
بها فوجب على الله سبحانه وتع الثانى قوله تع وحور عين كامثال اللؤلؤ
المكنون الآية تدل على ان العمل سبب للثواب قلنا فى الجواب
عن الوجه الاول انا قد بينا فى المسئلة الخامسة من الباب الثالث فى
افعاله تع انه لا غرض لفعله ولا علة لحكمه ومع هذا فلم لا يجوز ان يكون
الغرض من التكاليف شكر النعم السابقة والاستحقاق ع سيما و
الحق انه لا قبيح بالنسبة الى الله تعالى و كيف يكون كون الغرض من
التكليف حصول منفعة سابقة على التكاليف قبيحا منه وللمعتزلة اوجبوا
الشكر والنظر فى المعرفة لاجل ما سبق من نعمه وفى الجواب عن الثانى
ان الآية وهو قوله تع جزاء بما كانوا يعملون لا تدل على وجوب الثواب
على الله تع بل يدل على وقوعه وقوله ولفظ الجزاء اشارة الى جواب سؤال

ل

مقدّر تقرير السؤال ان الله سبحانه وتع جعل الثواب جزاء للعمل
وجزاء الشيء يجب ترتبه عليه نحو قول القائل ان احسنت اليّ
فلك كذا تقرير الجواب ان يقال لا نم ان جزاء الشيء يجب ترتبه
عليه بل يكفي لاطلاق لفظ الجزاء على الثواب كون الفعل علامة له
دليلا عليه وقالت المعتزلة والخوارج يجب على الله تعالى عقاب الكافر
وصاحب الكبيرة لوجوه ثلثة الاول ان العفو عن الكافر وصاحب
الكبيرة يقتضي التسوية بين المطيع والعاصي لاستوائهما في عدم العذاب
والتسوية بينهما ينافي العدل بالضرورة لكنه تع عدل بالاتفاق الثاني
ان شهوة الفسوق مركبة فينا فلو لم يكن بحيث يقطع بالعقاب
على الفسوق كان ذلك اغراء منه تع على ارتكاب الفسوق ولا تالو
شككنا في العقاب على الفسوق وشهوة الفسوق ودواعيها
مخلوقة فينا لم نترك الفسوق لاجل تحقق الوصول الى المشتهيات
مع الشك في العقاب عليه الثالث ان الله تع اخبر بان الكافر و
الفاسق يدخلان النار في مواضع شتى كقوله تع وسيق الذين
كفروا الآية وقوله ونسوق المجرمين الى جهنم وردا والخلف في
خبر الله تع محال فوجب دخول الكافر وصاحب الكبيرة في النار والجواب
عن الوجه الاول ان العفو عن العاصي لا يقتضي التسوية بينه و
بين المطيع لانه تع وان لم يعذب العاصي لكنه لا يثيبه اثابة المطيع
فلا يلزم التسوية على تقدير العفو عن العاصي وعن الثاني انه لا يلزم
القطع بالعقاب في الامتناع عن المعاصي فان تغليب طرف العقاب
على العفو بالتهديد والوعيد كاف في الانجاء الى المنع وايضا لو كان العفو
قبل التوبة يقتضي الاغراء ايضا بعين ما ذكرتم وانتم معترفون با
لعفو عن صاحب الكبيرة بعد التوبة فالالزام مشترك فما يكون
جوابكم عنه يكون جوابنا عنه وعن الثالث انه لا يدل شيء من تلك

الآيات

الآيات على وجوب العقاب على الكبيرة في نفسه بل غاية ما في الباب
انها يدل على وقوع العقاب ولا يدل على ان الكبيرة موجبة للعقاب
هذا هو المتنازع فيه ثم ان المعتزلة بعد اثبات وجوب عقاب
صاحب الكبيرة ~~بقوله تبارك وتعالى~~ قالوا وعيد صاحب الكبيرة
لا ينقطع كما ان وعيد الكافر لا ينقطع لوجوه الاول الآيات
المشتملة على لفظ الخلود في وعيد صاحب الكبائر لقوله تبارك و تعالى
بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب
النار هم فيها خالدون وقوله تبارك وتعالى ومن يعص الله
ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها وكقوله تبارك وتعالى و
من يقتل مومنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها لان العموم في
الآيات الثلث متناول لكل من كسب سيئة وكل من يعص الله
وكل من قتل وصاحب الكبيرة وان كان مومنا فقد كسب سيئة
وعصى الله تبارك وتعالى وقتل مومنا متعمدا الثاني قوله
تبارك وتعالى في صفة اصحاب الكبائر ان الفجار لفي جحيم
يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين تدل على ان الفجار
الذين من جملتهم اصحاب الكبائر دائمون في النار اذا لو افرجوا
لكانوا غائبين عنها والآية تدل على انهم غير غائبين
عنها الثالث الفاسق يستحق العقاب بفسقه كما سبق و
استحقاق العقاب بفسقه يسقط ما استحقه الفاسق من الثواب
قبل ارتكاب الفسق لما بين الثواب والعقاب من التنافي
لان العقاب هو المضرة الدائمة المستحقة الخالية من الثواب
المقرونة بالاستحقاق والثواب هو المنفعة الدائمة
المستحقة المقارنة للتعظيم الخالية عن العقاب فيمتنع
الجمع بين استحقاقهما واجيب عن الاول بان الخلود

هو المكث الطويل واستعمال الخلود بهذا المعنى اى المكث الطويل كثير
يستغنى عن ذكره لشهرته وعن الثانى بان المراد من الفجار الكاملون
فى الفجور وهم الكفار بدليل قوله تع اولئك هم الكفرة الفجرة وايضا وجب
حمل الفجار على الكفار توفيقا بين قوله وان الفجار لفى جحيم وبين الايات
الدالة على اختصاص الكفار بالعذاب كقوله تع ان الخزى اليوم والسوء
على الكافرين فهذه الاية دالة على اختصاص الخزى بالكافرين ثم ان
من دخل النار فقد حصل له الخزى لقوله تع ربنا انك من تدخل النار
فقد اخزيته فلما لم يحصل الخزى الا للكفار لزم ان لا يدخل النار الا الكفار
وكقوله تع حكاية عن موسى عليه السلام انا قد اوحى الينا ان العذاب على
من كذب وتولى فان هذه الاية تدل على اختصاص العذاب بمن كذب
وتولى فمن لم يكذب لم يتول لم يكن العذاب عليه وصاحب الكبيرة لم يكذب
ولم يتول فلم يكن العذاب عليه وقوله تعالى كلما القى فيها فوج سالهم خزنتها
الم يأتكم نذير قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من
شئ ان انتم الا فى ضلال كبير فهذا صريح ان الملقين فى النار هم المكذبون
المنكرون لتنزيل الله تع شيئا وهم الكفار وقوله تعالى لا يصليها الا الاشقى
الذى كذب وتولى وصاحب الكبيرة لم يكذب لم يتول فلا يصليها وقوله تعالى
يوم لا يخزى الله النبى والذين آمنوا والفاسق مؤمن لقوله تع وان
طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما الاية سماهم المؤمنين حال
ما وصفهم الله بالبغى الذى هو الكبيرة واذا كان الفاسق مؤمنا لا يخزى
وبهذه الايات الدالة على اختصاص العذاب بالكفار قطع مقاتل بن
سليمان والمرجئة بان اصحاب الكبائر لا يعاقبون وعن الثالث
بمنع الاستحقاقين فانا لا نم انه استحق الثواب والعقاب وانما لزم
ذلك ان لو كان الطاعة سببا لاستحقاق الثواب والمعصية سببا لاستحقاق
العقاب وهو مم ولئن سلم الاستحقاقان فلا نم منافاة الاستحقاقين

وانما يلزم

وانما يلزم منافاة الاستحقاقين لو كان كل من الثواب والعقاب
مقيدا بالدوام وهو مم فان الثواب هو المنفعة الاجلة والعقاب
هو المضرة الاجلة اعم من ان يكون دائما اولا وبان استحقاق
العقاب لو احبط استحقاق الثواب فاما ان يحبط شئ من استحقاق
العقاب على طريق الموازنة كما هو مذهب ابى هاشم او لا يحبط من استحقاق
العذاب شئ كما هو مذهب ابيه ابى على مثلا اذا استحق عشرة اجزاء
من الثواب ثم فعل ما به يستحق عشرة اجزاء من العقاب فاستحقاق
العقاب الطارى اما ان يحبط استحقاق الثواب و يحبط على طريق
الموازنة او يحبط استحقاق الثواب ولا يحبط وكلاهما باطلان اما
الاول فلان سبب زوال استحقاق الثواب وجود استحقاق العقاب
وكذا سبب زوال استحقاق العقاب وجود استحقاق الثواب فلكل
من الاستحقاقين استحقاق العقاب واستحقاق الثواب تاثير فى
عدم الاخر فتاثير كل من الاستحقاقين فى عدم الاخر اما ان يكون معا
او على التعاقب والاول مح لاستلزام تاثير كل منهما فى عدم الاخر معا
وجودهما حال عدمهما لان سبب عدم كل واحد منهما وجود الاخر فلو عدما
معا لوجدا معا ضرورة وجود السبب حال عدم حدوث المسبب فيلزم
وجودهما حال عدمهما وكذا الثانى وهو ان يكون تاثير كل منهما فى عدم
الاخر على التعاقب ايضا مح لانه يلزم ايضا ان يعود المغلوب المحبط محبطا
غالبا والمغلوب المحبط لا يكون محبطا غالبا واما الثانى وهو ان استحقاق
العقاب الطارى يحبط استحقاق الثواب السابق ولا يحبط استحقاق
العقاب فباطل لانه الغاء للطاعة وتضييع لها وهو باطل لقوله تع فمن يعمل
مثقال ذرة خيرا يره **قوله** واما اصحابنا **اقول** واما اصحابنا
فقالوا الثواب على الطاعة فضل من الله سبحانه وتعالى والعقاب
على الطاعة عدل منه وعمل الطاعة دليل على حصول الثواب وفعل المعصية

دليل العقاب ولا يكون الثواب على الطاعة واجبا على الله تع ولا العقاب
على المعصية لما علمت انه لا يجب على الله تع شيء وكل ميسر لما خلق له فالمطيع موفق
ميسر لما خلق له وهو المعصية وليس للعبد في ذلك تاثير والله تع يخلد المؤمن
الموفق للطاعات في جنانه وفاء بوعده قال الله تع ان الذين آمنوا و
عملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا الآية ويعذب الكافر
المعاند المعرض عن الحق في نيرانه بمقتضى وعيده في قوله تعالى ان الذين
كفروا من اهل الكتاب والمشركين في نار جهنم خالدين فيها وينقطع وعيد
المؤمن العاصي لوجوه ثلثة الاول قوله تع فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره و
المؤمن العاصي قد عمل مثقال ذرة خيرا وكيف لا والايمان اعظم الخيرات
فوجب ان يرى ثوابه بمقتضى الآية ولا يرى الا بعد الخلاص من العذاب
اذ لا ثواب قبل العقاب بالاتفاق ورؤية الثواب بعد الخلاص
من العقاب توجب انقطاع وعيده الثاني قوله تع قل يا عبادي
الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله الآية خص عنه الشرك لقوله
تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك الآية فيبقى معمولا به
فيما عدا الشرك من الذنوب وغفران الذنوب يستلزم انقطاع الوعيد
الثالث قوله عليه السلم من قال لا اله الا الله دخل الجنة والمؤمن
العاصي قال لا اله الا الله فيدخل الجنة فينقطع وعيده ويرجى عفو الكافر
البالغ في اجتهاده الطالب للهدى اذا لم يصل الى الحق من غلط ولطف
قال الجاحظ والعنبري انه معذور لقوله تع وما جعل عليكم في الدين من
حرج والباقون منعوا وادعوا فيه الاجماع واعلم ان البالغ في الاجتهاد
اما ان يصير اهلا واصلا او يبقى ناظرا وكلاهما ناجيان ومحال ان يؤدي
الاجتهاد الى الكفر والكافر اما مقلد للكفر واما جاهل جهلا مركبا وكلاهما
مقصران في الاجتهاد ولذلك حكموا بوقوعهم في العذاب وقوله تع وما
جعل عليكم في الدين من حرج خطاب لاهل الدين لا للمجاهدين للدين

ولا الذين

ولا الذين لم يدخلوا في الدين فان قيل القول بدوام الثواب والعقاب
غير معقول لثلاثة وجوه الاول القوى الجسمانية لا تقوى على افعال
غير متناهية لان القوة منقسمة بانقسام محلها فقوة نصف الجسم
نصف قوة الجسم فنصف القوة مثلا اذا حرك جسمها اعني نصف ذلك الجسم
من مبدا معين فاما ان يحرك حركات متناهية فيكون تحريك كل الجسم
ضعف تحريك جزئه اعني نصف ذلك الجسم من ذلك المبدا لان نسبة الاثرين
كنسبة المؤثرين ولما كانت قوة كل الجسم ضعف قوة نصف الجسم كان
تحريك كل الجسم تحريك نصف الجسم وتحريك نصف الجسم متناه فيكون تحريك
كل الجسم ايضا متناهيا لان ضعف المتناهي متناه واما ان يحرك نصف
الجسم حركات غير متناهية وكل القوة ان لم يزد على قوة نصف الجسم كان
الشيء مع غيره اي نصف القوة مع النصف الآخر كالشيء لا مع غيره اي نصف
القوة بدون النصف الآخر فيكون الكل مساويا بالجزء وهو محال وان زادت
كل القوة على قوة نصف الجسم يكون حركات كل القوة زائدة على حركات
نصف القوة لان نسبة الاثرين كنسبة المؤثرين فاثر القوة الزائدة زائد
على اثر القوة الناقصة والغرض ان الجسمين تحركا من مبدا واحد فوقعت
الزيادة على غير المتناهي من الجهة التي هو بها غير متناه فيلزم ان يكون
ما فرضناه غير متناه متناهيا وهو محال فثبت ان الجسم لا يقوى على تحريكات
غير متناهية فلا يكون البدن وقواه دائمة فلا يكون الثواب والعقاب
دائمين الثاني ان البدن مؤلف من العناصر الاربعة الارض والماء والهواء
والنار والحرارة لا يزال ينقص الرطوبة المتناهية التي في البدن حتى تزول
الرطوبة بالكلية ويفضي الى انطفاء الحرارة لان الرطوبة مركب الحرارة
فاذا زالت الحاملة الرطوبة بالكلية انطفت الحرارة فافضى الى خراب البدن
فلا يبقى الثواب والعقاب دائمين الثالث لو كان العقاب في النار
دائما لكانت الحيوة باقية دائما لان تعذيب غير الحي غير ممكن فيلزم دوام

الحيوة مع دوام الاحتراق ودوام الحيوة مع دوام الاحتراق غير معقول قلنا
اما الاول فمبني على نفي الجوهر الفرد فان الجوهر الفرد لو كان موجودا يكون
الجسم مؤلفا من الجواهر الفردة فلا يلزم من انقسام الجسم انقسام القوة الحالة
فيه فانه يجوز ان يكون القوة حالة في المجموع من حيث هو مجموع فينعدم القوة
عند انقسام المحل ح مبني على سريان القوة في محلها الذي هو الجسم بيانه
ان الجوهر الفرد وان سلم انه منتف والجسم متصل واحد لكن لا نم ان القوة
منقسمة بانقسام محلها وانما يلزم انقسام محل القوة انقسام القوة
اذا كانت القوة سارية في محلها لكن سريان القوة في محلها ممنوع وهو مبني
على ان جزء القوة قوة لها تاثير وهو ممنوع لجواز ان يكون تاثير القوة مشروطا
بان يكون القوة على وجه خاص فاذا انقسم القوة بانقسام محلها فالمقدار
من القوة الذي هو في بعض الجسم لم يتحقق فيه ما هو شرط التاثير فلم يكن له تاثير
والحاصل ان هذا الوجه مبني على المقدمات الثلث نفي الجوهر الفرد
وسريان القوة في محلها وان جزء القوة قوة وهو المقدمات الثلث ممنوعة
والبرهان لم يتم على المقدمات ولئن سلم هذه المقدمات الثلث فهذا
الوجه منقوض بحركات الافلاك اي النفوس المنطبعة فانها قوى جسمانية
تقوى على تحريكات غير متناهية عندهم ولو صح ان القوى الجسمانية
لا تقوى على افعال غير متناهية فهو ممنوع عندنا لان القوى عندنا عرض
فلعل العرض الذي هو القوة تنعدم ويتجدد عرض آخر هو قوة اخرى مثل
القوة الفانية فيفعل فعلا آخر مثل الفعل الاول وح لا يلزم من دوام
الثواب والعقاب ان يكون القوة الجسمانية قوية على افعال غير متناهية
بل يكون قوى متعاقبة على التجدد غير متناهية وهذا ليس بممتنع ولا دليل
على امتناع هذا وهذا الوجه لم يدل الا على امتناع صدور الافعال الغير
المتناهية من قوة واحدة جسمانية واما الوجه الثاني فممنوع لان القول
بان الابدان مؤلفة من العناصر مبني على القول بالمزاج وتركيب المواليد

المعادن والنبات والحيوان من العناصر وليس ذلك بيقيني ولئن سلم
القول بالمزاج وتركيب المواليد من العناصر فتاثير الحرارة في الرطوبة المتناهية
انما يفضي الى افنائها لو امتنع ورود الغذاء على البدن بمقدار ما يتحلل منه
مم فانه يجوز ان يورد الغذاء على البدن بمقدار ما يتحلل منه وح كلما فني
شيء من الرطوبة يرد الغذاء على البدن بمقدار ما فني فلا يلزم فناء
الرطوبة بالكلية ولا خراب البدن وكذا الوجه الثالث مم فانا لا نم
ان دوام الحيوة مع دوام الاحتراق غير معقول ح انما يكون معقولا
لو كان اعتدال المزاج شرطا للحيوة وهو مم فان اعتدال المزاج ليس
شرطا لبقاء الحيوة بل الحيوة باقية بابقاء الفاعل المختار وايضا فان
من الحيوانات ما يعيش في النار ويلتذ به كالحيوان المسمى سمندر
فلا يبعد ان يجعل الله تعالى بدن الكافر بحيث يتالم من النار ولا يهري
ولا يحترق ولا يموت بالنار قال الخامس اقول البحث
الخامس في العفو عن اصحاب الكبائر والشفاعة لهم اما الاول وهو
العفو اي اسقاط العذاب المستحق فلوجوه ثلثة الاول قوله تعالى
وهو الذي يقبل التوبة الاية وقوله تع او يوبقهن بما كسبوا الاية و
الاجماع على ان الله تع عفو والعفو انما يتحقق بترك العقاب المستحق
والمعتزلة منعوا العذاب على الصغائر قبل التوبة وعلى الكبائر بعد التوبة
فان ترك العقاب على الصغيرة قبل التوبة وعلى الكبيرة بعدها واجب
عند المعتزلة فالعفو هو الكبائر قبل التوبة فانها لا معنى للعفو الا
اسقاط العقاب على الكبيرة قبل التوبة الثاني قوله تع ان الله لا يغفر ان يشرك
به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء اي ما دون الشرك فيتناول الكبائر والصغائر
والمراد قبل التوبة لوجهين احدهما انه لو لم يكن المراد قبل التوبة لم يتوجه
الفرق بين الشرك وما دونه واللازم باطل ضرورة ثبوت الفرق وبيان
الملازمة انه بعد التوبة لا فرق بين الشرك وما دونه في غفرانها الثاني

لو لم يكن المراد قبل التوبة لم يتوجه التعليق بالمشية على رأي المعتزلة و
اللازم باطل لانه تع علق الغفران بالمشية بيان الملازمة انه لو لم يكن
المراد قبل التوبة بل بعدها لم يتوجه التعليق بالمشية لان الغفران بعد
التوبة واجب عندهم والواجب لا يجوز تعليقه بالمشية لان الواجب
يجب فعله شاء او لم يشاء الثالث قوله تع ان ربك لذو مغفرة للناس
على ظلمهم وكلمة على للحال يقال رأيت الامير على العدل او على ظلم اذا كان
ملتبسا به فالآية تقتضي حصول المغفرة حال اشتغال العبد بالظلم فهو
يدل على حصول المغفرة قبل التوبة وامثال ذلك نحو قوله تعالى قل يا
عبادي الذين اسرفوا على انفسهم الآية وقوله تع فقلت استغفروا ربكم
انه كان غفارا واما الثاني وهو شفاعة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم
لاصحاب الكبائر فلانه تعالى امر النبي صلى الله عليه وسلم بالاستغفار
لذنوب المؤمنين قال الله تع واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات
وصاحب الكبيرة مؤمن لما سبق فيستغفر له امتثالا لامره تع وصيانة
لعصمته اي عصمة النبي صلى الله عليه وسلم من مخالفة امره واذا استغفر
النبي لصاحب الكبيرة قبل توبته يقبل الله تع شفاعته صلى الله عليه وسلم
تحصيلا لمرضاته عليه السلام لقوله تع ولسوف يعطيك ربك فترضى
فثبت ان شفاعة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم مقبولة في حق صاحب
الكبيرة قبل التوبة ولقوله عليه السلام شفاعتي لاهل الكبائر من
امتي فانه يدل على ان شفاعة النبي صلى الله عليه وسلم حاصلة
لاهل الكبائر سواء كان قبل التوبة او بعدها والمعتزلة احتجوا
على ان شفاعة النبي صلى الله عليه وسلم لا اثر لها في اسقاط
العذاب بآيات منها قوله تبارك وتعالى واتقوا يوما لا
تجزي نفس عن نفس شيئا دلت الآية على انه لا تجزي نفس عن نفس
على سبيل العموم فان النكرة في سياق النفي تفيد العموم وتاثير شفاعة

النبي

النبي صلى الله عليه وسلم في اسقاط العذاب مناف لمقتضى الآية فلا يثبت
التاثير ومنها قوله تعالى ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع نفى الله تعالى
الشفيع للظالمين على سبيل العموم والعصاة ظالمون فلا يكون لهم شفيع
اصلا فلا يثبت شفاعة النبي صلى الله عليه وسلم في حق العصاة ومنها قوله
تعالى من قبل ان ياتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة دلت الآية على
سبيل الظهور على نفي الشفاعة على سبيل الاطلاق فيلزم نفي شفاعة النبي
في حق العصاة ومنها قوله تع وما للظالمين من انصار والشفيع من
الانصار فلا يكون للظالمين شفيع والعصاة ظالمون فلا يكون لهم
شفاعة اجيب عن هذه الآيات بانها غير عامة في الاعيان ولا في الازمان
فلا يتناول محل النزاع وان سلم انها عامة في الاعيان والازمان حتى
يكون متناولة لمحل النزاع فهي مخصصة بما ذكرنا من الآيات الدالة على ثبوت
شفاعة النبي صلى الله عليه وسلم في حق العصاة فيتاول الآيات بتخصيصها
بالكفار جمعا بين الادلة **قال** السادس **اقول** المبحث السادس في
اثبات عذاب القبر والمراد بعذاب القبر عذاب بعد الموت وقبل البعث
يدل عليه قوله تع في آل فرعون النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم
تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب وهذا ظاهر في التعذيب
بعد الموت وقبل البعث وقوله تع في قوم نوح اغرقوا فادخلوا نارا و
الفاء للتعقيب فادخال النار عقيب الاغراق قبل البعث فان الادخال
في النار بعد البعث لا يكون عقيب الاغراق وقوله تعالى حكاية عن الكفار
الذين هم اهل النار قالوا ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين وذلك دليل
على ان في القبر حيوة اخرى وموتا آخر اي بعد الموت وقبل البعث حيوة اخرى
وموتا آخر اذ لو لم يكن بعد الموت وقبل البعث حيوة اخرى وموتا آخر لم يكن
الاحياء مرتين ولا الاماتة مرتين احتج المخالف المنكر لعذاب القبر
بقوله تع في صفة اهل الجنة لا يذوقون الا الموتة الاولى فلو كان في القبر حيوة

اخرى وموتا آخر لذاقوا موتين فيكون منافيا لما دل عليه الآية بصريحها
وقوله وما انت بمسمع من في القبور يدل على انه لا يمكن اسماع من في القبور
فلو كان المدفون في القبور حيا لامكن اسماعه فيكون منافيا للآية و
اجيب عن الاول بان معناه ان نعيم الجنة لا ينقطع بالموت كما انقطع نعيم
الدنيا به ولا وجد فيه الموت فان الله احيى كثيرا من الناس في زمن موسى وعيسى
عليهما السلام واماتهم ثانيا وعن الثاني ان عدم اسماع من في القبور لا يستلزم
عدم ادراك المدفون **قال** السابع **اقول** البحث السابع في سائر
السمعيات من الصراط والميزان وتطاير الكتب وانطاق الجوارح واحوال
الجنة والنار والاصل في اثباتها انها امور ممكنة في نفسها والله تعالى عالم
بالكل قادر عليه واخبر الصادق عن وقوعها فيكون حقا مفيدا للعلم بوجودها
قال الثامن **اقول** البحث الثامن في الاسماء الشرعية لا خلاف في
ان الايمان لغة التصديق وفي الشرع اختلفوا فيه فذهب الشيخ ابو الحسن
الاشعري والقاضي ابو بكر والاستاذ ابو اسحق واكثر الائمة من اهل السنة
الى ان الايمان عبارة عن التصديق القلبي للرسول صلى الله عليه وسلم بكل
ما علم مجيئه به بالضرورة والايمان في الشرع عبارة عن كلمتي الشهادة عند
الكرامية وعن امتثال الواجبات والاجتناب عن المحرمات عند المعتزلة
وهو قريب مما نقل ان المعتزلة جعلوا الايمان اسما للتصديق بالله
ورسله وبالكف عن المعاصي والايمان في الشرع عبارة عن مجموع ذلك اى
عن تصديق الرسول بكل ما علم مجيئه به بالضرورة كالصلوات الخمس ووجوب الصوم
والزكوة وحرمة الخمر والزنا وعن كلمتي الشهادة وعن امتثال الواجبات
والاجتناب عن المحرمات عند اكثر السلف فانهم قالوا الايمان عبارة
عن التصديق بالجنان والاقرار باللسان والعمل بالاركان قال المصنف
والذي يدل على خروج العمل عن مفهوم الايمان في الشرع عطف العمل
على الايمان في نحو قوله تعالى والذين آمنوا وعملوا الصالحات فان العطف

يدل على مغايرة المعطوف للمعطوف عليه فان قيل العمل جزء مفهوم الايمان
والجزء مغاير للكل فلا يلزم من عطف العمل على الايمان خروجه عن مفهوم
الايمان اجيب بانه لو لم يكن العمل خارجا عن الايمان يلزم تكرار بلا فائدة نوع
وايضا قوله تعالى الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم يدل على خروج العمل
عن مفهوم الايمان من وجهين الاول احدهما عطف قوله ولم يلبسوا ايمانهم
بظلم على قوله آمنوا لان العمل لو كان داخلا في الايمان لكان الظلم منفيا
عن الايمان فيكون ذكر قوله تعالى ولم يلبسوا ايمانهم بظلم بعده ضائعا
لانه يكون تكرارا بلا فائدة وثانيهما ان العمل لو كان جزءا من مفهوم
الايمان لكان الايمان منافيا للظلم ضرورة تحقق المنافاة بين الكل ونقيض
الجزء واذا كان الظلم منافيا للايمان يمتنع لبس الايمان بالظلم ضرورة
امتناع الجمع بين المتنافيين واذا كان لبس الايمان بالظلم ممتنعا لا يصح
اسناد نفي اللبس اليهم لان الممتنع نفيه لذاته فلا يصح اسناده الى الغير
ولا يمدح الانسان بما ليس باختيارهم وقد مدحهم الله تعالى بقوله ولم يلبسوا ايمانهم
بظلم قوله واما قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم الى آخر البحث اشارة
الى جواب الدليلين للقائلين بان الايمان في الشرع ليس عبارة عن التصديق
المخصوص فقط تقرير الدليل الاول انه لو لم يكن العمل من مفهوم الايمان
لم يكن العمل لما صح اطلاق الايمان على العمل واللازم باطل اما الملازمة
فلانه لو لم يكن العمل من مفهوم الايمان لم يكن العمل نفس مدلول الايمان
ولا جزء مدلوله ولا لازم مدلوله فلم يصح اطلاق لفظ الايمان عليه ضرورة
عدم صحة اطلاق اللفظ على ما ليس بمدلوله المطابقي والتضمني والالتزامي
واما بطلان اللازم فلانه لو لم يصح اطلاق لفظ الايمان على العمل لما اطلق
الله تعالى عليه واللازم باطل لقوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم
الى بيت المقدس بالنقل عن المفسرين فانه تعالى اطلق الايمان على الصلوة وهي
العمل وتقرير الجواب انا لا نسلم انه اطلق الايمان على الصلوة بل معناه و

وما كان الله ليضيع ايمانكم بالصلوة الى بيت المقدس فلم يطلق الايمان على العمل
وايضا هذا الدليل مقلوب بان يقال لو كان العمل جزء مفهوم الايمان لم يصح
اطلاق الايمان عليه الى آخره لانقال لا انه لو كان العمل جزء مفهوم الايمان
لم يصح اطلاقه عليه فانه يصح اطلاق اسم الكل على الجزء بطريق المجاز لانا نقول
حمل الايمان على الصلوة وحدها بطريق المجاز والاصل عدمه وتقرير الدليل
الثاني انه ليس الايمان في الشرع عبارة عن التصديق المخصوص فقط لانه لو كان
كذلك لم يكن بضعا وسبعين شعبة افضلها لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى
عن الطريق لانا نعلم بالضرورة ان التصديق المخصوص فقط لم يكن كذلك واللازم
باطل لقوله صلى الله عليه وسلم الايمان بضع وسبعون شعبة افضلها لا اله الا
الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق تقرير الجواب ان معنى الحديث
شعب الايمان بضع وسبعون شعبة لا ان الايمان نفسه بضع وسبعون
شعبة لانه لو كان الايمان نفسه بضعا وسبعين شعبة لكانت اماطة الاذى
عن الطريق داخلة فيه وليس كذلك فان اماطة الاذى عن الطريق غير داخلة
في الايمان بالاتفاق **قال** الباب الثالث **اقول** لما فرغ
من الباب الثاني شرع في الباب الثالث في الامامة وذكر فيه خمسة
مباحث الاول في وجوب نصب الامام الثاني في صفات الائمة الثالث
فيما يحصل به الامامة الرابع في اقامة الدليل على ان الامام الحق بعد رسول الله
صلى الله عليه وسلم ابو بكر رضي الله عنه الخامس في فضل الصحابة المبحث
الاول في وجوب نصب الامام الامامة عبارة عن خلافة شخص من الاشخاص
للرسول صلى الله عليه وسلم في اقامة قوانين الشرع وضبط حوزة الملة على وجه
يجب اتباعه على كافة الامة وقد اختلف الائمة في وجوب نصب الامام
اوجب الامامية والاسماعيلية نصب الامام على الله تعالى واوجب المعتزلة والزيدية
نصب الامام علينا عقلا واوجب اصحابنا نصب الامام علينا سمعا و
لم يوجب الخوارج نصب الامام مطلقا لا على الله تعالى ولا علينا لا سمعا ولا عقلا

لنا مقامان

٢٠٩

لنا مقامان بيان وجوب الامام علينا سمعا وبيان عدم وجوبه على
الله سبحانه وتعالى اما الاول اي بيان وجوبه علينا سمعا فلان نصب الامام
يدفع ضررا لا يندفع الا بنصب الامام وكل ما يدفع ضررا لا يندفع الا به فهو
واجب فنصب الامام واجب اما الصغرى فلانا نعلم بالضرورة ان الناس
اذا كان لهم رئيس قاهر يخافون عقابه ويرجون ثوابه كان حالهم في التحرز
عن الضرر والمفاسد اتم مما اذا لم يكن لهم الرئيس مع ان البلد اذا شغر عن رئيس
قاهر يامر بالطاعات وينهى عن السيئات ويدرا باس الظلمة عن المستضعفين
استحوذ عليهم الشيطان وظهر وفشا فيهم الفسوق والعصيان مع شاع الهرج
والمرج فثبت ان نصب الامام يدفع ضررا لا يندفع الا به واما الكبرى فلان
دفع الضرر عن النفس بقدر الامكان واجب باجماع الانبياء عليهم السلام و
اتفاق العقلاء او ما يدفع ضررا لا يندفع الا به فهو واجب لان ما لا يتم
الواجب الا به يجب كوجوبه قيل صغرى هذا الدليل عقلية من باب الحسن
القبح وكبراه اوضح عقلا من الصغرى مع الاولى ان يعتمد فيه على قوله تعالى
واطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فان قيل في نصب
الامام مفاسد ايضا اذ ربما استنكف الناس عن طاعته فيزداد الفساد
او ربما يستولى على الناس فيظلم او ربما يحتاج الى دفع المعارض وتقوية
رياسته الى زيادة مال فيغصب من الناس اموالهم قلنا الاحتمالات التي
ذكرتم وان كانت جائزة لكنها احتمالات مرجوحة مكثورة فان منع
الاحتمالات الحاصلة من نصب الامام اذا قوبل مفاسدها المترتبة عليها بالمفاسد
الحاصلة من عدم نصب الامام يكون مرجوحة قليلة وترك الخير الكثير لاجل
الشر القليل شر كثير واما الثاني بيان عدم وجوبه على الله تعالى فلما بينا انه
لا يجب على الله شيء بل هو الموجب لكل شيء واذا ثبت المقامان ثبت المطلوب
وهو ان نصب الامام واجب علينا سمعا لا على الله تعالى **قال** احتجت
اقول احتجت الامامية على ان نصب الامام واجب على الله تعالى بان نصب الامام

لطف وكل ما هو لطف واجب على الله تعالى اما ان نصب الامام لطف فلانه اذا كان للناس امام كان حال المكلف الى قبول الطاعات والاحتراز عن المعاصي اقرب مما اذا لم يوجد امام فان العقلاء يعلمون بالضرورة انه اذا كان لهم رئيس يمنعهم عن التغالب والتهارش ويزجرهم عن المعاصي ويحثهم على الطاعات كانوا الى الصلاح اقرب ومن الفساد ابعد واما ان اللطف على الله تع واجب فلان اللطف جار مجرى التمكين وازالة المفسدة فيكون واجبا قياسا على التمكين والجامع كون كل من التمكين و اللطف ازالة العذر للمكلف فان الله تعالى كلف العباد بالطاعات والاجتناب عن المعاصي وعلم الله تع انه لا يقدم على ذلك الا اذا نصب لهم اماما فان لم ينصب لهم اماما كان للمكلف ان يقول انك ما اردت حصول الطاعات مني لانك ما نصبت لي اماما كما يمكن ان يقول ما اردت فعل الخير مني لانك ما مكنتني من فعله فكما ان التمكين يجب لازالة العذر يجب اللطف ايضا والجواب انا لا نم ان نصب الامام لطف وانما يكون لطفا اذا كان نصب الامام خاليا عن شوائب المفاسد وهو ممنوع لاحتمال ان يكون في نصب الامام مفسدة خفية استاثر الله سبحانه وتعالى بعلمها ولئن سلم ان نصب الامام لطف لكن لا نم ان اللطف واجب على الله تع ولئن سلم ان نصب الامام لطف لا نم ان التمكين واجب على الله تع فانا قد بينا انه لا يجب على الله شئ بل هو الموجب لكل شئ وبعد تسليم هذه المقدمات الباطلة فالذي ذكرتموه انما يحصل بوجود امام ظاهر قاهر يرجى ثوابه ويخشى عقابه وانتم لا تقولون بوجوب نصب امام مثل هذا الامام وكيف يكون نصب الامام لطفا ولم يتمكن من عهد النبوة الى ايامنا امام على ما وصفتموه فيكون الله تع ترك الواجب عليه فيكون قبيحا فقد صدر من الله القبيح وانتم لا تجوزون صدور القبيح من الله تع **قال** البحث الثاني في صفات الائمة وهي تسع الاولى ان يكون الامام

اقول مجتهدا في اصول الدين وفروعه ليتمكن من ايراد الدلائل على المطالب الاصولية

وحل الشكوك

وحل الشكوك والشبه وليتمكن من الفتوى في الوقائع واستنباط الاحكام في الفروع الثانية ان يكون الامام ذا راي وتدبير يدبر امر الحرب والسلم اي الصلح وساير امور سياسته بان يشدد في محل يقتضي الشدة ويرحم في موضع يقتضي الرحمة واللين كما قال الله تبارك وتعالى في مدح الصحابة اشداء على الكفار رحماء بينهم الثالثة ان يكون شجاعا قوي القلب لا يجبن عن القيام بالحرب ولا يضعف قلبه عن اقامة الحد ولا يتهور بالقاء النفوس في التهلكة و جمع تساهلوا في الصفات الثلث وقالوا اذا لم يكن الامام متصفا بالصفات الثلث ينيب من كان موصوفا بها الرابعة ان يكون الامام عدلا لانه يتصرف في رقاب الناس واموالهم وابضاعهم فلو لم يكن عدلا لا يؤمن تعديه وصرف اموال الناس في مشتهياته وتضييع حقوق المسلمين وهي تتضمن هذه الصفة ان يكون مسلما الخامسة العقل السادسة البلوغ لان الصبي والمجنون ليس لهما الولاية على انفسهما فكيف تتصور ولايتهما على كافة الناس لان المجنون والصبي غير متصفين بالصفات المعتبرة في الامامة ولان المجنون والصبي ليسا بعدلين والامام يجب ان يكون عدلا السابعة الذكورة لان النساء ناقصات العقل والدين والامام يجب ان يكون كامل العقل والدين الثامنة الحرية لان العبد مستحقر بين الناس مشتغل بخدمة السيد والامام يجب ان يكون مكرما بين الناس ليكون مطاعا ويجب ان لا يكون مشغولا بخدمة احد على سبيل الوجوب ليتفرغ بمصالح الناس التاسعة ان يكون الامام قرشيا خلافا للخوارج وجمع من المعتزلة لقوله صلى الله عليه وسلم والائمة من قريش والائمة جمع معرف باللام فيفيد العموم فان اللام في الجمع حيث لا عهد للعموم وههنا لا عهد فيفيد العموم وقوله صلى الله عليه وسلم الولاة من قريش و التقرير كما في الحديث الاول **قال** ولا يشترط **اقول** اي لا يشترط

في الائمة العصمة خلافا للاسماعيلية والاثني عشرية اي الامامية فانهم اشترطوا
العصمة في الائمة لنا انا سنبين صحة امامة ابي بكر رضي الله عنه والامة اجمعت
على كون ابي بكر غير واجب العصمة لا على انه غير معصوم فلا يكون العصمة شرطا
للامامة لانه لو كان شرطا لوجب عصمة الامام واللازم باطل لان العصمة غير
واجبة والمشترطون للعصمة احتجوا على اشتراط العصمة في الامام بوجوه
ثلثة الاول ان وجه الحاجة الى الامام اثبات المعارف الالهية كتعليم الائمة
كما هو مذهب اصحاب التعليم وتعليم الواجبات العقلية وتقريب
الخلق الى الطاعات كما هو مذهب الاثنا عشرية وذلك لا يحصل الا اذا كان
الامام معصوما ليحصل الوثوق بقوله وفعله الثاني ان احتياج
الناس الى الامام لجواز الخطاء عليهم فلو لم يكن الامام واجب العصمة
لجاز الخطاء عليه فيحتاج الامام الى امام آخر ويتسلسل الثالث
قوله تبارك وتعالى خطابا لابرهيم عليه السلام اني جاعلك للناس
اماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين فان الآية
دلت على ان عهد الامام لا ينال الظالمين اي لا يصل اليهم وغير المعصوم
مذنب والمذنب ظالم فلا يكون اماما واجيب عن الاولين بمنع
المقدمات الاولى فبان يقال لا نم انحصار وجه الحاجة الى الامام
في الامرين اللذين ذكرتموهما ولئن سلم فلا نم انه يلزم من ذلك
وجوب عصمة الامام بل يلزم ان يكون عدلا واما الثاني فبان
يقال لا نم انه لو جاز الخطاء على الامام لاحتاج الى امام آخر فانا سنبين
ان امامة ابي بكر رضي الله عنه صحيحة وجاز الخطاء عليه ولم يحتج
الى امام آخر والا لما صحت امامته رضي الله عنه واجيب
عن الثالث بان الآية تدل على ان شرط الامام ان لا يكون
مشتغلا بالذنوب التي تثلم العدالة بها لا على ان شرط الامام
ان يكون معصوما فان الظلم في مقابلة العدالة ولا يلزم من كونه

غير ظالم ان يكون معصوما بل يلزم ان يكون عدلا قال
الثالث اقول البحث الثالث مما يتعلق به الامامة اجمع
الامة على ان تنصيص الله تبارك وتعالى وتنصيص رسوله صلى الله
عليه وسلم وتنصيص الامام السابق على امامة شخص اسباب مستقلة
في ذلك انما الخلاف فيما اذا بايعت الامة
شخصا مستعدا للامامة وفيما اذا استولى شخص مستعد للامامة بشوكته
على خطط الاسلام فقال بهما اي بامامتهما اصحابنا اي اهل السنة
والجماعة والمعتزلة لحصول المقصود من الامامة بهذين الشخصين
لان المقصود من نصب الامام دفع الضرر الذي لا يندفع الا
بنصب الامام وهذا حاصل بهما فثبتت امامتهما وقالت
الزيدية كل فاطمي عالم خرج بالسيف وادعى الامامة صار اماما
وانكرت الامامية ذلك مطلقا اي انكرت الامامية ثبوت
الامامة ببيعة الامة او بالاستيلاء بالشوكة او بادعاء الشخص
الموصوف سواء كان ذلك الشخص مستعدا لها او لا وقالوا لا تثبت
الامامة الا بالتنصيص من الله تبارك وتعالى او من الرسول
صلى الله عليه وسلم او من الامام السابق واحتجوا على ذلك بوجوه
وذكر المصنف منها اربعة الاول ان اهل البيعة لا تصرف
لهم في غيرهم من آحاد الناس في اقل مهم فكيف يولون الغير
على كل الامة فان من لم يمكن له التصرف في اقل الامور لاقل الاشخاص
كيف يمكن له ان يولي الغير على التصرف في كل الامة الثاني
ان اثبات الامامة بالبيعة تفضي الى الفتنة لاحتمال
ان يبايع كل فرقة شخصا ويدعي كل فرقة ترجيح امامهم ويقع
بينهم التحارب المودي الى المفاسد والضرر الثالث ان
منصب القضاء لا يحصل بالبيعة فبطريق الاولى ان لا يحصل منصب

الامامة بها فان الامامة اعظم من القضاء السادس الرابع الامام نائب الله و
رسوله فلا يثبت خلافته الا بقول الله او بقول رسوله لان نيابة الغير
لا يحصل الا باذن ذلك الغير اجيب عن الاول بانه منقوض بالشاهد والحاكم
فان الشاهد غير متمكن من التصرف في امر المشهود عليه والحاكم يصير بقوله
ممكنا من التصرف فيه والحكم عليه وعن الثاني بانا لا نم انه قد يفضى الى الفتنة
قولهم لاحتمال ان يبايع فرقة شخصا ويقع بينهم التجارب قلنا يندفع
الفتنة بترجيح الاعلم والاورع والاسن والاقرب الى رسول الله صلى الله
عليه وسلم كما رجحت الصحابة ابا بكر رضي الله عنه على سعد بن عبادة وعن
الثالث بمنع الاصل فانا لا نم ان نصب القضاء لا يحصل بالبيعة فان التحكيم
الذي هو جعل الشخص حاكما جائز مع وجود الامام سيما اذا خلا البلاد
عن الامام فانه يحصل القضاء للمولى اهلية القضاء ببيعة اهل البلد له وعن
الرابع بانه مسلم ان نيابة الله ورسوله لا يثبت الا باذن الله او اذن
رسوله صلى الله عليه وسلم ولكن لم لا يجوز ان يكون اختيار الامة او ظهور
الشوكة للشخص المستعد للامامة كاشفا عن كون الشخص المستعد للامامة
اماما نائبا لله تع ولرسوله ودليلا على انه امام نائب الله ورسوله **قال**
الرابع **اقول** المبحث الرابع في اقامة الدليل على ان الامام الحق بعد النبي
صلى الله عليه وسلم ابو بكر رضي الله عنه وخالفت الشيعة جمهور المسلمين
وزعموا ان الامام الحق بعد النبي صلى الله عليه وسلم علي رضي الله عنه ويدل
على ان الامام الحق بعد النبي صلى الله عليه وسلم ابو بكر رضي الله عنه وجوه ثم
ذكر المص منها خمسة الاول قوله تع وعد الله الذين آمنوا منكم الى قوله ومن
كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون وعد الله سبحانه وتعالى جماعة من
الصحابة ليستخلفنهم في الارض ويمكنن لهم بدليل قوله منكم فالجمع من
الصحابة الموعودون بالاستخلاف اما علي ومن قام بالامر بعده وهم
الخلفاء الثلثة كمعاوية ويزيد ومروان او ابو بكر ومن قام بالامر بعده

وهم
الخلفاء الثلثة عمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم والاول ممنوع لانه يكون
الموعودون بالاستخلاف والتمكين علي ومن قام بالامر بعده باطل اجماعا
اما عندنا فلصحة خلافة الاربعة وعدم صحة خلافة معاوية ويزيد ومروان
فانهم ملوك لا خلفاء واما عند الشيعة فلان معاوية ويزيد ومروان لم يكونوا
من الذين آمنوا وعملوا الصالحات فتعين الثاني وهو ان يكون الموعودون
بالاستخلاف والتمكين ابا بكر ومن تابعه من الخلفاء فثبت ان الامام الحق
بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ابو بكر رضي الله عنه الثاني قوله تع قل للمخلفين
من الاعراب ستدعون الى قوم الى قوله عذابا اليما فالداعي المحظور مخالفته
ليس محمدا صلى الله عليه وسلم لقوله تع قبل هذه الآية سيقول المخلفون اذا انطلقتم
الى مغانم الآية فقوله تع لن تتبعونا يدل على منع النبي صلى الله عليه وسلم اياهم
عن اتباعه فلا يجوز ان يدعوهم الى قوم اولي بأس شديد والا لزم التناقض
ولا عليا رضي الله عنه لانه قال تعالى في صفة المدعوين تقاتلونهم او يسلمون
وعلي رضي الله عنه ما حارب الكفار ايام خلافته والداعي المحظور مخالفته
ليس من ملك بعد علي رضي الله عنه وفاقا ولعدم دعوتهم للاعراب فتعين
ان يكون الداعي المحظور مخالفته من كان قبل علي رضي الله عنه وبعد النبي
صلى الله عليه وسلم وقد اوجب الله تعالى طاعة الداعي لقوله تع فان تطيعوا
يؤتكم الله اجرا حسنا الى عذابا اليما واذا كانت طاعته واجبة كانت خلافته
صحيحة ويلزم منه ان يكون الامام الحق بعد النبي صلى الله عليه وسلم ابا بكر
رضي الله عنه الثالث ان النبي صلى الله عليه وسلم استخلف ابا بكر في الصلوة
ايام مرضه فثبت استخلافه في الصلوة بالنقل الصحيح وما عزل النبي ابا بكر
رضي الله عنه عن خلافته في الصلوة فيقع كون ابي بكر خليفة في الصلوة بعد وفاته واذا ثبت خلافة ابي بكر بعد وفاته صح
في الصلوة ثبت خلافة ابي بكر بعد وفاته في غير الصلوة لعدم القائل با
لفصل الرابع قوله عليه السلم الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم يصير بعد ذلك
ملكا عضوضا وهذا دليل واضح على خلافة الائمة الاربعة وعلى ان من

بعدهم ملوك لا خلفاء الخامس ان الامة اجمعوا على امامة الاشخاص الثلثة و
هم ابو بكر وعلي والعباس رضي الله عنهم وبطل القول بامامة علي والعباس
رضي الله عنهما فتعين القول بامامة ابي بكر رضي الله عنه اما الاجماع على
امامة احد الاشخاص الثلثة فمشهور مذكور في كتب السير والتواريخ واما
بطلان القول بامامة علي والعباس فلانه لو كان الامامة حقا لاحدهما
لنازع ابابكر وناظره في ذلك واظهر على ابي بكر حجته ولم يرض بخلافته و
قد رضي علي والعباس رضي الله عنهما بامامة ابي بكر وبايعاه ولو كانت
امامة ابي بكر رضي الله عنه غير حق كان ظلما فينبغي ان لا يرضيا بها فان
الرضا بالظلم ظلم فثبت ان الامام الحق بعد النبي صلى الله عليه وسلم ابو بكر
قيل الامامة كان حقا لعلي الا ان عليا رضي الله عنه اعرض عن حقه تقية على
نفسه قلنا كيف يتصور التقية في حق علي وكان علي في غاية الشجاعة والشهامة
وكانت فاطمة الزهراء مع علو شانها وجلالة قدرها وفضل نسبها زوجة
علي واكثر صناديد قريش مع ساداتهم كالحسن والحسين مع العباس مع علي
والعباس مع علو منصبه قال لعلي امدد يدك لابايعك حتى يقول الناس
بايع عم النبي ابن عمه فلا يختلف عليك اثنان والزبير بن العوام مع
غاية شجاعته سل السيف وقال لا ارضى بخلافة ابي بكر وابو سفيان
رئيس مكة ورأس بني امية قال يا بني عبد مناف ارضيتم ان يلي عليكم تيم
يعني ابا بكر فان ابا بكر من قبيلة تيم بن مرة ثم قال ابو سفيان والله لاملان
الوادي خيلا ورجلا والانصار نازعوا ابا بكر رضي الله عنه ومنعوه الخلافة
فانهم طلبوا الامامة وقالوا امير منا وامير منكم وكان ابو بكر رضي الله عنه
شيخا ضعيفا خاشعا سليما عديم المال قليل الاعوان فعلم ان بيعة علي رضي
لابي بكر انما كانت عن رضاء لانه كان مقدما على الصحابة في العلوم والفضائل
واقرب الناس الى النبي صلى الله عليه وسلم قال احتجت اقول
احتجت الشيعة على امامة علي رضي الله عنه بوجوه ذكر المص منها ستة الاولى

٢١٣

قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون
الزكوة وهم راكعون وجه الاحتجاج به ان لفظ الولي قد يراد به الاولى
والاحق بالتصرف ويدل على ذلك النقل اللغوي والنقل وعرف الاستعمال
اما النقل اللغوي فيقول المبرد الولي هو الاولى بالتصرف واما النقل
فلقوله عليه السلام ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل
فانه اراد به الاولى بالتصرف واما عرف الاستعمال فانه يقال الابن ولي المراة
واخيها وليها اي اولى بالتصرف فيه وقد يراد به المحب والناصر ومنه
قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض اي بعضهم محب
بعض وناصره في اللغة ولم يعهد في اللغة معنى ثالث للولي فثبت
ان الولي اما ان يراد به الناصر او الاولى بالتصرف لا غير تعليلا با
لاشتراك والاول بط لعدم اختصاص النصرة بالمذكور في الاية لان الولاية
بمعنى النصرة عامة في كل المؤمنين بدليل قوله تعالى والمؤمنين والمؤمنات
بعضهم اولياء بعض والولاية في الاية ليست عامة في كل المؤمنين لان
لفظة انما في الاية يفيد الحصر في المؤمنين الموصوفين بالصفات المذكورة
في الاية خاصة ببعض المؤمنين فتعين الثاني وهو ان يكون المراد بالولي
الاولى بالتصرف فثبت ان الموصوف في هذه الاية يستحق التصرف في امور
المسلمين والذي هو الاولى بالتصرف في امور المسلمين من جميع الناس
هو الامام فاذن الاية ناصة على امامة المؤمنين الموصوفين والمفسرون
ذكروا ان المراد منه علي بن ابي طالب رضي الله عنه لانه كان يصلي فسأله سائل
فاعطاه خاتمه راكعا فثبت ان عليا رضي الله عنه هو الامام المستحق
للتصرف ويقرب من هذه الاية قوله عليه السلام اللهم من كنت مولاه فعلي
مولاه تقريره ان لفظ المولى قد يراد به الاولى وقد يراد به الناصر و
المعين وقد يراد به المعتق والمعتق والجار وابن العم اما ارادة الاولى
فيدل عليه الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى ولكل جعلنا موالي

اذا الاشتراك لما كان على خلاف
الاصل فكلما كان الاشتراك
اقل كان اقرب الى الاصل صح

فيكون الولاية المذكورة صح

فقال المفسرون اراد به من كان اولى واحق بالميراث وقوله تعالى مولىكم
النار اولى بكم على ما قاله المفسرون واما السنة فقوله عليه السلام في بعض
الروايات ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن مولىها فنكاحها باطل اراد با
لمولى المالك لامرها والاولى بالتصرف فيها واما ارادة الناصر والمعين
فيدل عليها الكتاب والشعر اما الكتاب فقوله تعالى ذلك بان الله
مولى الذين آمنوا وان الكافرين لا مولى لهم اراد به الناصر واما الشعر
فقول الاخطل • فاصبحت مولاها من الناس كلهم • ومعناه فاصبحت
ناصرها والذاب عنها واما ارادة المعتِق والمعتَق فظاهرة يدل عليها
قول الفقهاء واما ارادة الجار فيدل عليها قول معمر الكلابي لما نزل
جار الكليب بن يربوع فاحسن جواره جزى الله خيرا والجزاء بكفه
كليب بن يربوع وزادهم حمدا • هم خلطونا بالنفوس والجاوا
الى نصر مولىهم مسومة جردا • اراد به جاره واما ارادة ابن العم فيدل
عليها قوله تعالى حكاية عن زكريا واني خفت الموالي من ورائي ومنه قول
عباس بن فضيل بن عتبة من بني امية • مهلا بني عمنا مهلا موالينا
لا تنبشوا بيننا ما كان مدفونا • اراد بقوله موالينا بني عمنا اذا عرف
ذلك فنقول لفظ المولى اما ان يكون ظاهرا في الاولى فان كان الاول
وجب الحمل عليه دون غيره عملا بالظاهر وان كان الثاني فيجب الحمل
عليه لوجهين الاول ان اللفظ المشترك اذا اطلق وله مجامل واقترن به
ما يعين احدها يجب الحمل عليه نظرا الى الترجيح الحاصل بسبب اقتران
ما يعينه واول الحديث قرينة تصلح لان تعين لفظ المولى بالاولى وهو
قوله عليه السلام الست اولى بكم والثاني انه يتعذر حمل لفظ المولى
في الحديث على ما سوى الاولى فتعين حمله عليه لان الاصل في اللفظ
الاعمال لا الاهمال اما انه يتعذر حمله على ما سواه فلانه يتعذر حمله
على الناصر لان ذلك معلوم من قوله تبارك وتعالى والمؤمنون

والمؤمنات بعضهم اولياء بعض ويمتنع حمله على المعتِق والمعتَق والجار
وابن العم لكونه كذبا واذا ثبت ان لفظ المولى بمعنى الاولى فقد اتفق المفسرون
على ان معنى قوله صلى الله عليه وسلم الست اولى بكم من انفسكم الست اولى
بتدبيركم والتصرف في اموركم وان نفاذ حكمه فيهم اولى من نفاذ حكمهم في
انفسهم ولان ذلك هو المتبادر من اطلاق لفظ الاولى في قولهم ولد
الميت اولى بالميراث من غيره والسلطان اولى باقامة الحدود من الرعية
والزوج اولى بامراته والمولى اولى بعبده واذا ثبت ان معنى المولى الاولى
بالتصرف فحاصل الحديث يرجع الى ان قوله من كنت مولاه فعلي مولاه
من كنت اولى بالتصرف فيه فعلي اولى بالتصرف فيه وذلك يدل على امامته
فانه لا معنى للامام الا هذا الثاني قوله عليه السلام انت مني بمنزلة هرون
من موسى الا انه لا نبي بعدي اخبر ان منزلة علي منه كمنزلة هرون من
موسى وذلك يدل على ان جميع المنازل الثابتة لهرون بالنسبة الى موسى
عليه السلام ثابتة بالنسبة الى علي من النبي صلى الله عليه وسلم ولفظ المنزلة وان
لم يكن صيغة عموم الا ان المراد بها التعميم بيانه ان قوله منزلة اسم جنس
صالح للكل ولكل واحد واحد من آحاد المنزلة الخاصة وصالح للكل ولهذا يصح
ان يقال فلان له منزلة من فلان ومنزلته منه انه قرابة له وانه يحبه
وانه نائبه في جميع اموره وعند هذا فلو حملناه على بعض المنازل دون
البعض فاما ان يكون معينة او مبهمة والاول ممتنع ضرورة عدم دلالة
اللفظ على التعيين والثاني ايضا ممتنع لما فيه من الاجمال وعدم الافادة فلم يبق
غير الحمل على الجميع ويدل عليه قوله عليه السلام الا انه لا نبي بعدي استثنى
هذه المنزلة دون باقي المنازل ولو لم يكن اللفظ محمولا على كل المنازل
لما حسن الاستثناء واذا ثبت التعميم يدل على ثبوت الامامة لعلي رضي
الله عنه لان من جملة منازل هرون من موسى انه كان خليفة له على قومه
في حال حيوته لقوله تعالى حكاية عن هرون اخلفني في قومي والخلافة

لا معنى لها الا القيام مقام المستخلف منه فيما كان له من التصرفات
واذا كان خليفة له في حال حيوته وجب ان يكون خليفة له بعد وفاته على
تقدير بقائه والا كان عزله موجبا للنفرة عنه وذلك غير جائز على الانبياء
واذا كان ذلك ثابتا لهرون وجب ان يثبت لعلي رضي الله عنه الثالث
قوله عليه السلم مشيرا اليه سلموا على امير المؤمنين واخذ بيده هذا خليفتي فيكم
بعد موتي فاسمعوا واطيعوا وهذا صريح دال على خلافته بعده الرابع
ان الامة اجمعوا على امامة احد الاشخاص الثلثة ابي بكر وعلي والعباس
وبطل القول بامامة ابي بكر والعباس لما ثبت ان الامام يجب ان يكون
واجب العصمة ومنصوصا عليه وابو بكر والعباس لم يكونا واجبي العصمة
ولا منصوصا عليهما بالاتفاق فتعين القول بامامة علي رضي الله عنه
الخامس انه يجب ان يكون النبي عليه السلم نص على امامة شخص معين تكميلا
لامر الدين واشفاقا على الامة فانه علم من سيرة النبي صلى الله عليه وسلم
اشفاقه للامة كالوالد بالنسبة الى الاولاد قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم انما انا لكم مثل الوالد لولده وارشادهم الى الاشياء الجزئية مثل الامور
المتعلقة بقضاء الحاجة وانه عليه السلم اذا سافر المدينة مدة يسيرة استخلف
فيها من يقوم بامر المسلمين مع هذه سيرته كيف يهمل امته ولا يرشدهم الى
من يتولى امورهم الذي هو اجل الاشياء وانفعها واعمها فائدة فلا بد من
سيرته من التنصيص على من يتولى امرهم بعده ولم ينص لغير ابي بكر وعلي بالاجماع
ولم ينص لابي بكر لانه لو نص على ابي بكر لكان توقيف الامر على البيعة معصية
فتعين تنصيصه لعلي رضي الله عنه السادس ان عليا رضي الله عنه كان افضل
الناس بعد النبي لانه ثبت بالاخبار الصحيحة ان المراد من قوله تعالى قل تعالوا ندع
ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم علي ولا شك ان عليا ليس
نفس محمد صلى الله عليه وسلم بعينه بل المراد ان عليا بمنزلة النبي صلى الله عليه وسلم
وان عليا هو اقرب الناس الى النبي فضلا واذا كان كذلك كان افضل الخلق

بعده

بعده ولان عليا كان اعلم الصحابة لانه كان اشهرهم ذكاء وفطنة و
اكثرهم تدبرا وروية وكان حرصه على التعلم اكثر وهو ملازم للرسول صلى الله
عليه وسلم بارشاده وتربيته اتم وابلغ وكان متقدما في فنون العلوم الدينية
اصولها وفروعها فان اكثر فرق المتكلمين ينتسبون اليه ويسندون
اصول قواعدهم الى قوله والحكماء يعظمونه غاية التعظيم والفقهاء ياخذون
بآرائه وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم اقضاكم علي والاقضية علم يحتاج الى
جميع انواع العلم وايضا احاديث كثيرة وردت شاهدة على ان عليا افضل
منها حديث الطير وهو انه عليه السلم اهدي له طير مشوي فقال عليه السلم
اللهم ائتني باحب خلقك اليك ياكل معي فجاءه علي واكل معه والاحب
الى الله تعالى هو من اراد الله تعالى زيادة ثوابه وليس في ذلك ما يدل على كونه
افضل من النبي والملائكة لانه قال ائتني باحب خلقك اليك والماتي به
الى النبي يجب ان يكون غير النبي فكانه قال احب خلقك اليك غيري ولقوله
عليه السلم ياكل معي وتقديره ائتني باحب خلقك اليك ممن ياكل معي والملائكة
لا ياكلون وبتقدير عموم اللفظ للكل فلا يلزم من تخصيصه بالنسبة الى النبي
عليه السلم والملائكة تخصيصه بالنسبة الى غيرهما ومنها حديث خيبر فان النبي
عليه السلم بعث ابا بكر الى خيبر فرجع منهزما ثم بعث عمر فرجع منهزما فغضب
رسول الله صلى الله عليه وسلم لذلك فلما اصبح خرج الى الناس ومعه راية
وقال لاعطين الراية اليوم رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله
كرارا غير فرار فتعرض له المهاجرون والانصار وقال عليه السلم اين علي فقيل
له انه ارمد العينين فتفل في عينيه ثم دفع الراية اليه وذلك يدل على انه ما وصفه
به فيمن تقدم فيكون افضل منهما ويلزم ان يكون افضل من جميع الصحابة
والافضل يجب ان يكون اماما والجواب عن الاول انا لا نسلم ان المراد
بالولي هو الاولى بالتصرف ولم لا يجوز ان يكون المراد به الناصر قولهم ان
الولاية بمعنى النصرة عامة والولاية في الآية خاصة قلنا لا نسلم ان الولاية

بمعنى النصرة عامة والولاية في الآية خاصة وانما يكون عامة اذا
اضيفت الى جمع غير مخصوص بصفات معينة كما في قوله تع والمؤمنون
والمؤمنات بعضهم اولياء بعض واما اذا اضيفت الى جمع مخصوصين
بصفات خاصة كما في الآية المحتج بها فلا وعلى هذا فلا يمتنع ان يكون
الولاية المخصوصة في الآية بالله ورسوله والمؤمنين المخصوصين بالصفات المذكورة في الآية
الولاية بمعنى النصرة وهي الولاية الخاصة دون الولاية العامة من غير
منافاة بين الآيتين المذكورتين ولئن سلم ان الولاية في الآية بمعنى التصرف
لكن حمل الجمع على الواحد متعذر بل المراد بالذين آمنوا علي والعاقة و
اما قوله صلى الله عليه وسلم من كنت مولاه فعلي مولاه فهو من باب الآحاد
وقد طعن فيه ابن ابي داود وابو حاتم الرازي وغيرهما من ائمة الحديث
ولئن سلم صحة هذا الحديث ولكن لا نم صحة الاحتجاج به على امامة
علي رضي الله عنه قولهم لفظ المولى يحتمل الاولى قلنا لا نم ذلك فان اولى
بمعنى افعل والمولى بمعنى المفعل ولم يرد احدهما بمعنى الآخر اذ لو ورد احدهما
بمعنى الآخر لصح ان يقترن بكل منهما ما يقترن بالآخر وليس كذلك فانه
يصح ان يقال فلان اولى من فلان ولا يصح ان يقال هو مولى من فلان
ولئن سلم احتمال اطلاق المولى بمعنى الاولى لكن لا نم وجوب حمله عليه
ولئن سلم وجوب حمل لفظ الاولى في الحديث على الاولى لكن لا نم ان المراد
بالاولى الاولى بالتصرف فيهم بل امكن ان يكون المراد به اولى بهم في
محبته وتعظيمه وليس احد المعنيين اولى من الآخر والجواب عن الثاني
انه لا يصح الاستدلال به من جهة السند ولئن سلم صحة سنده قطعا
لكن لا نم ان قوله انت مني بمنزلة هارون من موسى يعم كل منزلة كانت
لهرون من موسى فان من جملة منازل هارون من موسى انه كان اخا لموسى
في النسب وشريكا له في النبوة ولم يثبت ذلك لعلي قولهم منزلة اسم جنس
يصلح للكل المنازل ولكل واحدة واحدة قلنا لا نم ان اسم الجنس اذا عري

عن موجبات التعريف مثل دخول لام التعريف او حرف النفي يعم بل
هو من قبيل الاسماء المطلقة الصالحة لكل واحد من الجنس على طريق البدل
لا ان يكون متناولا لكل واحد على سبيل الجمع والا لم يبق فرق
بين المطلق والعام والظاهر ان معناه تشبيه علي بهرون في الاخوة
والقرابة ولئن سلم تعميم المنازل لكن لا نم ان من منازل هارون من موسى
استحقاقه لخلافته بعده ليلزم منه ذلك في حق علي من قولهم انه كان خليفة
له في قومه في حال حيوته قلنا لا نم ذلك بل كان شريكا له في النبوة والشريك
غير الخليفة وليس جعل احد الشريكين خليفة عن الآخر اولى من العكس وقوله تع
حكاية عنه اخلفني في قومي المراد منه المبالغة والتاكيد في القيام
بامر قومه على نحو قيام موسى واما ان يكون مستخلفا عنه بقوله فلا
فان المستخلف عن الشخص بقوله لو لم يقدر استخلافه لم يكن له القيام
مقامه في التصرف وهرون من حيث هو شريك له في النبوة كان له ذلك و
لو لم يستخلفه موسى في حال حيوته ولكن لا نم لزوم استخلافه له بعد
موته فان قوله اخلفني ليس فيه صيغة عموم بحيث يقتضي الخلافة في
كل زمان ولهذا لو استخلف وكيلا في حال حيوته على احواله فانه لا يلزم
من ذلك استمرار استخلافه له بعد موته واذا لم يكن مقتضيا للخلافة
في كل زمان معلوم خلافته في بعض الازمان لقصور دلالة اللفظ عن
استخلافه فيه لا يكون عزلا له كما لو صرح بالاستخلاف في بعض التصرفات
دون بعض فانه لا يكون عزلا فيما لم يستخلف فيه واذا لم يكن عزلا
فلا تنفير ولئن سلم ان ذلك عزل له ولكن انما يكون نقصا له اذا لم يكن
له مرتبة اعلى من الاستخلاف وهي الشركة في النبوة وعن الثالث ان هذه
الاخبار غير متواترة ولا صحيحة عندنا فلا يقوم حجة علينا وعن الرابع
انا لا نم وجوب العصمة ولا نم وجوب التنصيص ولا نم عدم النص في بيان
ابي بكر رضي الله عنه وعن الخامس ان تفويض الامر الى احد من المطيعين

لعله كان اصلح للمكلفين من التنصيص على امامة شخص بعينه وعن
السادس ان ما ذكرتم من الدلائل الدالة على ان عليا افضل معارض
بما يدل على ان ابا بكر افضل و الدليل على افضلية ابي بكر قوله تع و
سيجنبها الاتقى الذى الآية فان المراد اما ابو بكر او على بالاتفاق و
الثانى وهو ان يكون المراد به عليا مدفوع لانه تع ذكر في وصف
الاتقى الذى يؤتى ماله يتزكى وما لاحد عنده من نعمة تجزى و على غير
موصوف بهما لانه ما انفق لعلى ان آتى ماله يتزكى و لان عليا رضى
الله عنه نشأ في تربية النبى صلى الله عليه وسلم و انفاقه وذلك نعمة تجزى
واذا لم يكن المراد بالاتقى عليا تعين ان يكون المراد به ابا بكر فيكون
ابو بكر هو الاتقى وكل من كان اتقى كان اكرم لقوله تع ان اكرمكم عند
الله اتقيكم وكل من كان اكرم فهو عند الله افضل فابو بكر افضل و قوله
عليه السلام ما طلعت الشمس و لا غربت بعد النبيين و المرسلين على رجل
افضل من ابى بكر فانه يدل على انه ليس احد افضل من ابى بكر رضى الله عنه
فلا يكون عليا رضى الله عنه افضل من ابى بكر رضى الله عنه واذا لم يكن
على افضل من ابى بكر فاما ان يكون مساويا لابى بكر في الفضل او يكون ابو بكر
افضل من على والاول منتف بالاجماع فتعين الثانى و قوله صلى الله عليه وسلم
لابى بكر و عمر هما سيدا كهول اهل الجنة ما خلا النبيين و المرسلين و قوله
صلى الله عليه وسلم ليؤم الناس ابو بكر و تقديمه في الصلوة مع انها افضل
العبادات يدل على انه افضل و قوله صلى الله عليه وسلم و قد ذكر ابو بكر
عنده واين مثل ابى بكر كذبنى الناس و صدقنى وآمن بى و زوجنى
ابنته و جهزنى بماله و واسانى بنفسه و جاهد معى ساعة الخوف و قول على
خير الناس بعد النبيين ابو بكر ثم عمر ثم الله اعلم **قال** الخامس
اقول البحث الخامس في فضل الصحابة يجب تعظيم اصحاب النبى صلى الله
عليه وسلم والكف من مطاعنهم و حسن الظن بهم و ترك التعصب و البغض

لبعضهم على بعض و ترك الافراط في محبة بعضهم على وجه يفضى الى عداوة
آخرين منهم والقدح فيهم فان الله تعالى اثنى عليهم في مواضع كثيرة منها
قوله تع والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار و قوله تعالى
يوم لا يخزى الله النبى والذين آمنوا معه و قوله تعالى و الذين آمنوا معه
اشداء على الكفار رحماء بينهم الى قوله من الله و رضوانا و قوله تع لقد رضى
الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة وقد اثنى النبى صلى الله عليه و
سلم عليهم وهم بذلوا الاجتهاد في نصرة النبى عليه السلم بالجهاد و صرف
الاموال و قال عليه السلم لو انفق احدكم ملاء الارض ذهبا ما بلغ مد
احدهم ولا نصيفه و قال عليه السلم اصحابى كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم
و قال النبى صلى الله عليه وسلم الله الله في اصحابى لا تتخذوهم بعدى غرضا
من احبهم فبحبى احبهم و من ابغضهم فببغضى ابغضهم و من آذاهم فقد
آذانى و من آذانى فقد آذى الله و من آذى الله فيوشك ان يؤخذ
فمن يؤمن بالله و رسوله كيف يجوز ان يبغض من هو موصوف بهذه
الصفات وما نقل من المطاعن فعلى تقدير صحته له محامل و تأويلات
ومع ذلك لا يعادل ما ورد في مناقبهم و حكى عن آثارهم المرضية و سيرهم
الحميدة نفعنا الله تع بمحبتهم اجمعين و جعلنا لهديهم متبعين و عصمنا
عن زيغ الضالين و بعثنا يوم الدين مع الذين انعم الله عليهم من
النبيين و الصديقين و الشهداء و الصالحين و حسن اولئك رفيقا

وقع الفراغ من كتابة هذا الكتاب
الشريف المبارك يوم السبت [illegible]
من شعبان المعظم سنة خمس
و [illegible] على يد
اضعف عباد الله طاعة و
اكثرهم ذنبا وهو
العبد [illegible]
[illegible]
حسن [illegible]
[illegible]
عفا الله عنه و
لوالديه و
لجميع المؤمنين
و المؤمنات

الله اكبر

تاريخ تذكرة

مصحف مجيد — جلد
قران — جلد
وقاية — جلد اول
هداية فقه — جلد
شرح — جلد
تيسير الوصول ملخص الصحاح السنه — جلدان
حصن حصين — جلد

عوارف — جلد
هياكل شرح — جلد
حكمة العين شرح — جلد
اصفهانى — جلد
عقايد شرح — جلد

ملخص شرح — جلد
حاشية تفسير بيضاوى سورة — جلد
تعريفات — جلد
زنجانى شرح — جلد
بيابان — جلد

هداية الحكمة شرح — جلد
حقايق هندى — جلد
تاريخ — مجلد
تهذيب — جلد

تجريد

الحمد لله بلغ سماع الولد الاعز الاسعد الانجب الافضل
الاعلم الاورع زين المتكلمين زبدة المستعدين
مولانا ابو محمد علاء الملة والدين عبد العالي
ابن الصالح العابد تاج الملة والدين حسن بن
فخر الملة والدين ابن الحاجب لهذا الكتاب
على سماع بحث وتحقيق وتفحص وتدقيق
فاجزت له زيدت معاليه ان يروى عني
هذا الكتاب مع سائر مروياتي من الكتب
الكلامية مثل المواقف العضدية تاليف اروية
عن استاذي العلامة العضدي ومولانا شيخه
العلامة مولانا شمس الدين الكرماني وهو
عن مولفه القاضي عضد الدين وغيرها
من العلوم الشرعية وكتاب المطالع قد قرأته
من اوله الى اخره على شيخنا العلامة العضدي
ايضا والحمد لله رب العالمين تاليه وكتبه
جلال بن محمد بن عبد الله القايني [illegible]
في يوم [illegible] من ذي القعدة سنة خمس
وثلثين وثمانمائة نظاما من هراة بمحلة
روح آباد بالمدرسة الجلالية زادها
الله بركة وفيضا والحمد لله رب العالمين
وصلى الله على محمد واله وصحبه اجمعين
اللهم افتح بالخير واختم
بالخير

١٧١



